<titlu>Mircea ELIADE, *SACRUL ŞI PROFANUL*</titlu>
Humanitas, 1995

Cuprins

MIRCEA ELIADE (Bucureşti, 28 februarie 1907 — Chicago, 22 aprilie 1986) a făcut studii de filozofie la Bucureşti, încheiate cu o teză despre filozofia Renaşterii (1928) şi la Calcutta, India (decembrie 1928–decembrie 1931). Îşi susţine doctoratul în filozofie, la Bucureşti, cu o lucrare asupra gîndirii şi practicilor yoga (1933). Între anii 1933 şi 1940, simultan cu o intensă activitate teoretică, beletristică şi publicistică, ţine cursuri de filozofie şi de istoria religiilor la Universitatea din Bucureşti. În timpul războiului, este ataşat cultural al ambasadei României la Londra (1940–1941) şi al legaţiei române de la Lisabona (1941–1945).

Din 1945 se stabileşte la Paris, unde predă istoria religiilor, întîi la École Pratique des Hautes Études (pînă în 1948), apoi la Sorbona. Invitat în S.U.A., după un an de cursuri ţinute ca Visiting Professor pentru „Haskell Lectures“ (1956–1957), acceptă postul de profesor titular şi de coordonator al Catedrei de istoria religiilor (din 1985, Catedra „Mircea Eliade“) a Universităţii din Chicago.

Cronologia operei ştiinţifice şi filozofice (prima ediţie a volumelor): Solilocvii (1932); Oceanografie (1934); Alchimia asiatică (1935); Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne (1936); Cosmologie şi alchimie babiloniană (1937); Fragmentarium (1939); Mitul reintegrării (1942); Salazar şi revoluţia în Portugalia (1942); Insula lui Euthanasius (1943); Comentarii la legenda Meşterului Manole (1943); Os Romenos, Latinos Do Oriente (1943); Techniques du Yoga (1948); Traité d'Histoire des Religions (1949); Le Mythe de l'Éternel Retour (1949); Le Chamanisme et les techniques archaďques de l'extase (1951); Images et symboles (1952); Le Yoga. Immortalité et liberté (1954); Forgerons et alchimistes (1956); Das Heilige und das Profane, 1957 (Le Sacré et le profane, 1965); Mythes, ręves et mystčres (1975); Birth and Rebirth, 1958 (Naissances mystiques, 1959); Méphistophélčs et l'Androgyne (1962); Patańjali et le Yoga (1962); Aspects du mythe (1963); From Primitives to Zen (1967); The Quest, 1969 (La Nostalgie des origines, 1970); De Zalmoxis ŕ Gengis-Khan (1970); Religions australiennes (1972); Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions (1976); Histoire des croyances et des idées religieuses I–III (1976–1983); Briser le toit de la maison (1986).

MIRCEA ELIADE

SACRUL ŞI PROFANUL

Traducere de
BRÎNDUŞA PRELIPCEANU

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Această lucrare a fost publicată prima dată în Rowohlts Deutsche Enzyklopädie, coordonată de Ernesto Grassi, sub titlul Das Heilige und das Profane

Traducerea s-a făcut după versiunea franceză Le Sacré et le Profane publicată la Éditions Gallimard în 1965
ISBN 973-28-0598-6

Cuvînt înainte la ediția franceză

Această lucrare a fost scrisă în 1956, la sugestia profesorului Ernesto Grassi, pentru o colecție de cărți de buzunar pe care o inițiase la editura Rowohlt: Rowohlts Deutsche Enzyklopädie. A fost deci gîndită şi scrisă pentru marele public, ca o introducere generală în studiul fenomenologic şi istoric al faptelor religioase.

Ne-am hotărît să primim provocarea, încurajați fiind de exemplul fericit al lui Georges Dumézil. Savantul francez publicase în 1949, sub titlul L'Héritage indo-européen ŕ Rome (Gallimard) rezultatele cercetărilor sale privind ideologia tripartită indo-europeană şi mitologia romană; cititorul avea astfel la dispoziție, sub forma unor lungi citate şi a unor rezumate, esențialul din cele şapte volume publicate timp de opt ani.

Succesul lui Dumézil ne-a îndemnat să încercăm aceeaşi experiență. Nu se punea problema să facem un rezumat al unora dintre lucrările noastre anterioare, însă ne-am îngăduit să reproducem anumite pagini şi mai ales să folosim exemple citate şi comentate în alte lucrări. Ne-ar fi fost uşor să dăm exemple noi în legătură cu fiecare dintre subiectele tratate (Spațiu sacru, Timp sacru etc.). Am şi făcut-o uneori, însă am preferat în general să alegem aceste exemple în documentele folosite înainte, pentru a-i da cititorului posibilitatea de a se raporta la o documentație mai amplă şi în acelaşi timp mai riguroasă şi mai nuanțată.

O asemenea încercare prezintă avantaje, dar şi riscuri, lucru de care ne-au convins diversele reacții la edițiile acestei cărți apărute în străinătate. Unii cititori au apreciat intenția autorului de a-i introduce într-un domeniu imens fără a-i împovăra cu o documentație excesivă sau cu analize prea tehnice. Alții au părut să guste mai puțin acest efort de simplificare: ar fi preferat o documentație mai bogată, o exegeză mai amănunțită. Aceştia din urmă aveau într-un fel dreptate, dar pierdeau din vedere ambiția noastră de a scrie o carte scurtă, clară şi simplă, care să poată trezi interesul unor cititori mai puțin familiarizați cu problemele fenomenologiei şi ale istoriei religiilor. Tocmai pentru a preveni criticile de acest fel, am notat în josul paginii lucrările în cuprinsul cărora diferitele probleme tratate sînt discutate pe larg.

Recitind acest text după opt ani, am înțeles şi mai bine că o astfel de întreprindere naşte nelămuriri. Încercarea de a înfățişa, pe două sute de pagini, cu înțelegere şi simpatie, comportamentul lui homo religiosus, şi mai ales situația omului societăților tradiționale şi orientale, nu este deloc uşoară. Atitudinea deschisă riscă să fie luată drept expresia unei nostalgii secrete pentru condiția trecută a lui homo religiosus din timpurile străvechi, ceea ce nu a stat nicidecum în intenția autorului. Am dorit doar să-l ajutăm pe cititor să perceapă nu numai semnificația profundă a unei existențe religioase de tip arhaic şi tradițional, dar şi să-i recunoască valabilitatea ca decizie umană, să-i aprecieze frumusețea şi „noblețea".

Scopul nostru nu era de a arăta pur şi simplu că un australian ori un african nu erau bietele făpturi pe jumătate sălbatice (incapabile să numere pînă la 5) pe care ni le înfățişa folclorul antropologic acum mai puțin de o jumătate de secol. Doream să arătăm ceva mai mult: logica şi măreția concepțiilor lor despre Lume, a comportamentelor, simbolurilor şi sistemelor lor religioase. Cînd trebuie să înțelegi un comportament straniu sau un sistem de valori exotice, demistificarea nu este de nici un folos. Este o copilărie să afirmi, în legătură cu credința atîtor „primitivi", că satul şi casa lor nu se află în Centrul Lumii. Numai în măsura în care accepți această credință, în măsura în care înțelegi simbolismul Centrului Lumii şi rolul acestuia în viața unei societăți arhaice, poți descoperi dimensiunile unei existențe care se constituie ca atare tocmai pentru că se socoteşte aşezată în Centrul Lumii.

Fără îndoială, pentru a pune mai bine în evidență categoriile specifice ale unei existențe religioase de tip arhaic şi tradițional (presupunînd cititorul într-un fel familiarizat cu iudeo-creştinismul şi islamul şi chiar cu hinduismul şi cu budismul), nu am mai stăruit asupra unor aspecte aberante şi crude, precum canibalismul, vînătoarea de capete, jertfele omeneşti, excesele orgiastice, pe care le-am analizat de altfel în alte scrieri. Nu am vorbit nici despre procesul de degradare şi de degenerare de care nici un fenomen religios nu a fost cruțat. În sfîrşit, prin opoziția

dintre „sacru“ şi „profan“, am înţeles să subliniem mai ales sărăcirea adusă de secularizarea unui comportament religios; dacă n-am vorbit despre ceea ce omul a avut de cîştigat din desacralizarea Lumii este pentru că am socotit că subiectul este mai mult sau mai puţin cunoscut cititorilor.

Există o problemă pe care nu am atins-o decît prin aluzii: în ce măsură „profanul“ poate deveni în sine „sacru“; în ce măsură o existenţă radical secularizată, fără Dumnezeu şi fără zei, poate fi punctul de plecare pentru un nou tip de „religie“? Problema depăşeşte competenţa istoricului religiilor, cu atît mai mult cu cît procesul este încă în stadiul iniţial. Se cuvine însă să spunem de la bun început că acest proces se poate desfăşura pe mai multe planuri şi poate avea scopuri diferite. Este vorba mai întîi de consecinţele virtuale a ceea ce s-ar putea numi teologiile contemporane ale „morţii lui Dumnezeu“ care, după ce s-au străduit să demonstreze prin numeroase mijloace că toate conceptele, simbolurile şi ritualurile Bisericilor creştine sînt inutile, par să spere că o conştientizare a caracterului radical profan al Lumii şi al existenţei umane este totuşi în stare să întemeieze, datorită unei misterioase şi paradoxale coincidentia oppositorum, un nou tip de „experienţă religioasă“.

Există apoi evoluţiile posibile pornind de la concepţia după care religiozitatea reprezintă o structură ultimă a conştiinţei şi nu depinde de nenumăratele şi efemerele (istorice fiind) opoziţii dintre „sacru“ şi „profan“, aşa cum le întîlnim de-a lungul istoriei. Cu alte cuvinte, dispariţia „religiilor“ nu implică nicidecum dispariţia „religiozităţii“; secularizarea unei valori religioase nu este decît un fenomen religios care reflectă de fapt legea transformării universale a valorilor umane; caracterul „profan“ al unui comportament înainte „sacru“ nu presupune o ruptură; „profanul“ nu este decît o nouă manifestare a aceleiaşi structuri constitutive a omului, care se manifesta înainte prin expresii „sacre“.

În sfîrşit, mai există şi o a treia evoluţie posibilă: respingerea opoziţiei sacru-profan ca trăsătură caracteristică a religiilor, cu precizarea că, nefiind o „religie“, creştinismul nu are nevoie de o altfel de dihotomie a realului şi creştinul nu mai trăieşte într-un Cosmos, ci în Istorie.

Unele dintre ideile pe care le-am amintit au fost formulate înainte, într-un mod mai mult sau mai puţin sistematic; altele se pot deduce din recentele luări de poziţie ale teologiilor militante. Se poate lesne înţelege de ce nu ne simţim obligaţi să le discutăm: nu arată decît tendinţe şi orientări care abia se conturează şi ale căror şanse de supravieţuire şi dezvoltare nu pot fi evaluate.

Încă o dată, iubitul şi eruditul nostru prieten, doctorul Jean Gouillard, şi-a asumat sarcina revizuirii textului francez; îl rog să primească aici expresia sincerei mele recunoştinţe.

Universitatea Chicago, octombrie 1964

Introducere

Ecourile răsunătorului succes mondial al cărții lui Rudolf Otto Das Heilige (1917) nu s-au stins încă. Succesul se datora fără îndoială perspectivei noi şi originale propuse de autor. În loc să se aplece asupra ideilor de Dumnezeu şi de religie, Rudolf Otto analiza modalitățile experienței religioase. Înzestrat cu o deosebită finețe psihologică, la care se adăuga dubla pregătire — de teolog şi de istoric al religiilor —, Otto izbutise să pună în lumină conținutul şi trăsăturile caracteristice ale acestei experiențe, trecînd peste latura rațională şi speculativă a religiei şi stăruind asupra laturii sale iraționale. Îl citise pe Luther şi înțelegea ce înseamnă, pentru un credincios, „Dumnezeul viu". Nu Dumnezeul filozofilor, Dumnezeul unui Erasmus, nu o idee sau o noțiune abstractă sau o simplă alegorie morală, ci o putere teribilă, manifestată prin „mînia" divină.

În cartea sa, Rudolf Otto încearcă să desluşească trăsăturile specifice ale acestei experiențe înspăimîntătoare şi iraționale. El descoperă sentimentul de spaimă în fața sacrului, a acelui mysterium tremendum, a acelei majestas care emană o putere copleşitoare; descoperă de asemenea teama religioasă de un mysterium fascinans, în care înfloreşte ființa în plenitudinea ei desăvîrşită. Otto desemnează toate aceste experiențe prin termenul de numinoase (din latinescul numen, „zeu"), pentru că sînt determinate de revelația unui aspect al puterii divine. Numinosul este un fel de ganz andere, ceva cu totul deosebit, care nu are nimic omenesc şi nici cosmic, şi care-i dă omului sentimentul nimicniciei sale, făcîndu-l să simtă că „nu este decît o făptură" şi, ca să folosim cuvintele lui Avraam cînd i se adresa Domnului, doar „pulbere şi cenuşă" (Facerea, 18, 27)*.

Sacrul se manifestă întotdeauna ca o realitate de un ordin complet diferit de realitățile „naturale". Limbajul nu poate reda decît în chip naiv noțiunile de tremendum, majestas, mysterium fascinans, recurgînd la termeni preluați din domeniul natural sau din viața spirituală profană a omului. Însă această terminologie analogică vine tocmai din incapacitatea omului de a exprima acel ganz andere: limbajul nu poate decît să sugereze ceea ce depăşeşte experiența naturală a omului, cu ajutorul unor termeni preluați din această experiență.

După patruzeci de ani, analizele lui Rudolf Otto îşi păstrează pe deplin valoarea, iar cartea, pe lîngă o lectură utilă, oferă şi un prilej de meditație. Perspectiva pe care o propun paginile care urmează este însă cu totul alta. Am dorit să prezentăm fenomenul sacrului în toată complexitatea sa, şi nu numai latura sa irațională. Ceea ce ne interesează nu este relația dintre elementele neraționale şi cele raționale, ci sacrul în totalitate. Or, prima definiție care s-ar putea da sacrului este opusul profanului. Paginile care urmează vor încerca să ilustreze şi să precizeze această opoziție dintre sacru şi profan.

Manifestarea sacrului

Omul îşi dă seama de existența sacrului pentru că acesta se manifestă, se înfățişează ca un lucru cu totul diferit de profan. Pentru a reda actul acestei manifestări a sacrului, am propus termenul de hierofanie, care ne este la îndemînă, cu atît mai mult cu cît nu are nevoie de lămuriri suplimentare: el nu exprimă decît ceea ce este cuprins în conținutul etimologic, adică ni se arată ceva sacru. S-ar putea spune că istoria religiilor, de la cele mai primitive pînă la cele mai elaborate, este alcătuită dintr-o acumulare de hierofanii, din manifestările realităților sacre. De la hierofania cea mai elementară, ca de pildă, manifestarea sacrului într-un lucru oarecare, o piatră ori un copac, pînă la hierofania supremă care este, pentru un creştin, întruparea lui Dumnezeu în Isus Cristos, nu există ruptură. Este mereu aceeaşi taină: manifestarea a ceva care este „altfel", a unei realități care nu aparține lumii noastre, în lucruri care fac parte integrantă din lumea noastră „naturală", „profană".

Occidentalul modern se simte oarecum stînjenit în fața anumitor forme de manifestare a sacrului, neputînd crede că acesta s-ar putea manifesta, pentru unele ființe omeneşti, în pietre ori în arbori. Or, aşa cum vom vedea în cele ce urmează, nu este nicidecum vorba de o venerare a pietrei

sau a copacului în ele însele. Piatra sacră, arborele sacru nu sînt adorate ca atare, ci pentru că sînt nişte hierofanii, pentru că „arată“ ceva care nu mai este piatră şi nici arbore, ci sacru, ganz andere.

S-a arătat în numeroase rînduri şi se cuvine subliniat din nou faptul că orice hierofanie, chiar şi cea mai elementară, reprezintă un paradox. Manifestînd sacrul, un obiect oarecare devine altceva, fără a înceta însă să fie el însuşi, deoarece continuă să facă parte din mediul său cosmic. O piatră sacră este tot o piatră; în aparenţă (sau mai bine zis din punct de vedere profan), nimic nu o deosebeşte de celelalte pietre. Pentru cei cărora o piatră li s-a arătat sacră, realitatea sa imediată se preschimbă însă în realitate supranaturală. Cu alte cuvinte, pentru cei care au o experienţă religioasă, întreaga Natură se poate înfăţişa ca sacralitate cosmică. Cosmosul, în totalitatea sa, poate deveni o hierofanie.

Omul societăţilor arhaice tinde să trăiască în sacru sau în preajma obiectelor consacrate cît mai mult timp. Tendinţa este lesne de înţeles: pentru „primitivi“, ca şi pentru omul tuturor societăţilor premoderne, sacrul înseamnă putere şi, în cele din urmă, realitate. Sacrul este saturat de fiinţă. Puterea sacră înseamnă deopotrivă realitate, perenitate şi eficienţă. Opoziţia sacru-profan este adesea înţeleasă ca opoziţie între real şi ireal sau pseudoreal. Să nu ne aşteptăm să găsim în limbile arhaice terminologia proprie filozofilor, adică real-ireal şi aşa mai departe; dar ideea există. Dorinţa omului religios de a fi, de a face parte din realitate, de a se simţi saturat de putere este, prin urmare, cît se poate de firească.

Cum încearcă omul religios să rămînă cît mai mult într-un univers sacru; cum se înfăţişează experienţa sa totală de viaţă în raport cu experienţa omului lipsit de sentiment religios, a omului care trăieşte sau care doreşte să trăiască într-o lume desacralizată: iată principala temă abordată în paginile care urmează. Trebuie să arătăm încă de la început că lumea profană în totalitate, Cosmosul total desacralizat este o descoperire recentă a minţii omeneşti. Nu ne propunem să arătăm prin ce procese istorice şi în urma căror schimbări ale comportamentului spiritual omul modern şi-a desacralizat lumea şi şi-a asumat o existenţă profană. Ajunge să constatăm că desacralizarea este proprie experienţei totale a omului nereligios al societăţilor moderne, căruia îi este prin urmare din ce în ce mai greu să regăsească dimensiunile existenţiale ale omului religios al societăţilor arhaice.

Două moduri de a fi în Lume

Vom vedea cît de adîncă este prăpastia care desparte cele două modalităţi de experienţă, sacră şi profană, citind capitolele privitoare la spaţiul sacru şi construcţia rituală a locuinţei omeneşti, varietatea experienţelor religioase ale Timpului, raporturile omului religios cu Natura şi lumea uneltelor, consacrarea vieţii înseşi a omului şi sacralitatea pe care o pot dobîndi funcţiile sale vitale (hrană, sexualitate, muncă etc.). Va fi suficient să ne amintim ce anume au devenit cetatea sau casa, Natura, uneltele sau munca pentru omul modern şi areligios ca să ne putem da seama de ceea ce îl deosebeşte de un om aparţinînd societăţilor arhaice şi chiar de un ţăran din Europa creştină. Pentru conştiinţa modernă, un act fiziologic — mîncatul, sexualitatea — nu este decît un proces organic, deşi împovărat de o serie întreagă de tabuuri (reguli de bună cuviinţă în timpul mesei; limite impuse comportamentului sexual de „bunele moravuri“). Pentru „primitiv“ însă, un asemenea act nu este niciodată pur şi simplu fiziologic, ci este sau poate deveni o „taină“, o participare la sacru.

Cititorul nu va întîrzia să-şi dea seama că sacrul şi profanul sînt două modalităţi de a fi în lume, două situaţii existenţiale asumate de către om de-a lungul istoriei sale. Aceste moduri de a fi în Lume nu prezintă interes doar pentru istoria religiilor sau pentru sociologie, nu fac doar obiectul unor studii istorice, sociologice, etnologice. De fapt, cele două moduri de a fi, sacrul şi profanul, sînt determinate de diferitele poziţii pe care omul le-a cucerit în Cosmos, fiind importante atît pentru filozofi, cît şi pentru orice cercetător care doreşte să cunoască dimensiunile posibile ale existenţei umane.

Cu toate că este istoric al religiilor, autorul acestei cărţi de dimensiuni modeste îşi propune să abordeze subiectul nu doar din perspectiva disciplinei sale. Omul societăţilor tradiţionale este, desigur, un homo religiosus, dar comportamentul său se înscrie în comportamentul general al omului, prezentînd aşadar interes pentru antropologia filozofică, fenomenologie, psihologie.

Spre a pune mai bine în evidenţă trăsăturile caracteristice ale existenţei într-o lume care poate deveni sacră, vom cita exemple preluate dintr-un mare număr de religii, din epoci şi culturi diferite.

Nimic nu este mai folositor ca exemplul, faptul concret. Ar fi de-a dreptul inutil să abordăm structura spaţiului sacru fără a arăta, prin exemple clare, cum anume se construieşte un asemenea spaţiu şi de ce devine el calitativ diferit de spaţiul profan înconjurător. Vom alege exemple de la mesopotamieni, indieni, chinezi, tribul kwakiutl şi alte populaţii „primitive". Din perspectiva istorico-culturală, o asemenea juxtapunere de fapte religioase, preluate de la popoare situate la distanţe atît de mari în timp şi în spaţiu, nu este lipsită de riscuri. Pentru că oricine poate repeta greşelile făcute în secolul al XIX-lea, crezînd, ca Tylor sau Frazer, că mintea omenească reacţionează uniform la fenomenele naturale. Progresele făcute de etnologia culturală şi de istoria religiilor au arătat însă că lucrurile nu stau tocmai aşa, că „reacţiile omului în faţa Naturii" sînt îndeobşte condiţionate de cultură, deci de Istorie.

Scopul nostru este însă să definim trăsăturile specifice ale experienţei religioase, şi nu să ne oprim asupra numeroaselor ei variaţii şi diferenţe determinate de Istorie. Demersul nostru seamănă întrucîtva cu cel care, pentru a ajuta la înţelegerea fenomenului poetic, ar recurge la exemple disparate, citînd alături de Homer, Virgiliu şi Dante poeme hinduse, chineze sau mexicane, adică prezentînd poetici istoriceşte solidare (Homer, Virgiliu, Dante), dar şi creaţii care ţin de alte estetici. În limitele istoriei literare, asemenea juxtapuneri sînt destul de îndoielnice, însă ele se dovedesc valabile dacă se are în vedere descrierea fenomenului poetic ca atare, dacă scopul este de a arăta deosebirea esenţială dintre limbajul poetic şi limbajul obişnuit, de zi cu zi.

Sacrul şi Istoria

Primul nostru scop este de a prezenta dimensiunile specifice ale experienţei religioase şi de a arăta prin ce anume se deosebeşte aceasta de experienţa profană a Lumii. Nu vom stărui asupra nenumăratelor schimbări pe care experienţa religioasă a Lumii le-a suferit de-a lungul timpului. Este limpede că sistemele de simboluri şi cultele legate de Pămîntul-Mamă, de fecunditatea umană şi agrară, de sacralitatea Femeii şi altele nu s-au putut dezvolta spre a alcătui un sistem religios bogat articulat decît datorită descoperirii agriculturii; este tot aşa de limpede că o societate preagricolă, specializată în vînătoare, nu putea percepe în acelaşi mod şi cu aceeaşi intensitate sacralitatea Pămîntului-Mamă. Deosebirea de experienţă este dată de diferenţele de economie, de cultură şi de organizare socială, adică de Istorie. Şi totuşi, există între vînătorii nomazi şi agricultorii sedentari o asemănare de comportament care ni se pare cu mult mai importantă decît deosebirile: şi unii şi alţii trăiesc într-un Cosmos sacralizat, fac parte dintr-o sacralitate cosmică, manifestată atît în lumea animală, cît şi în lumea vegetală. Ajunge să comparăm situaţiile lor existenţiale cu aceea a unui om al societăţilor moderne, care trăieşte într-un Cosmos desacralizat, ca să ne dăm seama cît de mare este deosebirea. Înţelegem în acelaşi timp temeinicia comparaţiilor între fapte religioase aparţinînd unor culturi diferite, pentru că toate aceste fapte ţin de unul şi acelaşi comportament, cel al lui homo religiosus.

Această carte poate sluji drept introducere generală în istoria religiilor, pentru că descrie modalităţile sacrului şi situaţia omului într-o lume încărcată de valori religioase. Ea nu este însă o istorie a religiilor în adevăratul înţeles al cuvîntului, pentru că autorul nu a găsit de cuviinţă să înfăţişeze, în legătură cu exemplele citate, contextele istorico-culturale. Dacă ar fi vrut s-o facă, lucrarea ar fi numărat mai multe volume. Cititorul va găsi toate lămuririle necesare în lucrările menţionate în bibliografie.

Saint-Cloud, aprilie 1956.

CAPITOLUL I

Spațiul sacru şi sacralizarea Lumii

Omogenitate spațială şi hierofanie

Pentrul omul religios, spațiul nu este omogen, ci prezintă rupturi şi spărturi; unele porțiuni de spațiu sînt calitativ diferite de celelalte. „Nu te apropia aici“, îi spune Domnul lui Moise, „ci scoate-ți încălțămintea din picioarele tale, că locul pe care calci este pămînt sfînt“ (Ieşirea, 3, 5). Există aşadar un spațiu sacru, deci „puternic“, semnificativ, şi alte spații, neconsacrate, lipsite prin urmare de structură şi de consistență, cu alte cuvinte amorfe. Mai mult: pentru omul religios, lipsa de omogenitate spațială se reflectă în experiența unei opoziții între spațiul sacru, singurul care este real, care există cu adevărat, şi restul spațiului, adică întinderea informă care-l înconjoară.

Trebuie spus că experiența religioasă a spațiului neomogen este primordială şi poate fi omologată unei „întemeieri a Lumii“. Nu este nicidecum vorba de o speculație teoretică, ci de o experiență religioasă primară, anterioară oricărei reflecții asupra Lumii. Constituirea Lumii este posibilă datorită rupturii produse în spațiu, care dezvăluie „punctul fix“, axul central al oricărei orientări viitoare. Cînd sacrul se manifestă printr-o hierofanie oarecare, nu se produce doar o ruptură în spațiul omogen, ci şi revelația unei realități absolute, care se opune non-realității imensei întinderi înconjurătoare. Manifestarea sacrului întemeiază ontologic Lumea. În întinderea omogenă şi nemărginită, unde nu există nici un punct de reper şi nici o posibilitate de orientare, hierofania dezvăluie un „punct fix“ absolut, un „Centru“.

Se poate aşadar vedea cum anume descoperirea, adică revelația spațiului sacru, are pentru omul religios o valoare existențială; nimic nu poate începe, nimic nu se poate face fără o orientare prealabilă, şi orice orientare presupune dobîndirea unui punct fix. Iată de ce omul religios s-a străduit să se aşeze în „Centrul Lumii“. Ca să trăieşti în Lume, trebuie mai întîi s-o întemeiezi, şi nici o lume nu se poate naşte în „haosul“ spațiului profan, care este omogen şi relativ. Descoperirea sau proiecția unui punct fix — „Centrul“ — echivalează cu Facerea Lumii; exemplele ce urmează vor demonstra cît se poate de limpede valoarea cosmogonică a orientării rituale şi a construirii spațiului sacru.

Pentru experiența profană, spațiul este, dimpotrivă, omogen şi neutru; nu există nici o ruptură care să determine deosebiri calitative între diversele părți ale masei sale. Spațiul geometric poate fi împărțit şi delimitat în orice direcție, dar structura sa nu determină nici o diferențiere calitativă şi nici o orientare. Conceptul de spațiu geometric, omogen şi neutru nu trebuie nicidecum confundat cu experiența spațiului profan, care se opune experienței spațiului sacru, singura care ne interesează în acest caz. Conceptul de spațiu omogen şi istoria acestui concept (cunoscut în gîndirea filozofică şi ştiințifică încă din Antichitate) reprezintă o altă temă, pe care nu ne propunem s-o abordăm. Subiectul cercetării noastre este experiența spațiului, aşa cum este ea trăită de omul religios, de omul care respinge sacralitatea Lumii, asumînd doar o existență „profană“, purificată de orice presupoziție religioasă.

Această existență profană nu se întîlneşte niciodată în stare pură. Oricare ar fi gradul de desacralizare a Lumii la care a ajuns, omul care a optat pentru o viață profană nu reuşeşte să abolească total comportamentul religios. Pînă şi existența cea mai desacralizată păstrează încă urmele unei valorizări religioase a Lumii.

Ne vom mărgini deocamdată să comparăm cele două experiențe: cea a spațiului sacru şi cea a spațiului profan. Implicațiile celei dintîi sînt, după cum s-a văzut, dezvăluirea unui spațiu sacru care permite dobîndirea unui „punct fix“, orientarea în haosul omogen, „întemeierea Lumii“ şi trăirea reală. Dimpotrivă, experiența profană menține omogenitatea şi deci relativitatea spațiului.

Orientarea adevărată dispare, deoarece „punctul fix“ nu mai are un statut ontologic unic, apărînd şi dispărînd în funcţie de nevoile zilnice. De fapt, nu mai există nici un fel de „Lume“, ci doar nişte fragmente ale unui univers sfărîmat, o masă amorfă alcătuită dintr-un număr infinit de „locuri“ mai mult sau mai puţin „neutre“, în care omul se mişcă, mînat de obligaţiile unei existenţe integrate într-o societate industrială.

Şi totuşi, în această experienţă a spaţiului profan continuă să intervină valori care amintesc mai mult sau mai puţin de lipsa de omogenitate care caracterizează experienţa religioasă a spaţiului. Mai există locuri privilegiate, calitativ deosebite de celelalte: ţinutul natal, locul primei iubiri, o stradă ori un colţ din primul oraş străin văzut în tinereţe. Toate aceste locuri păstrează, chiar pentru omul cel mai nereligios, o calitate excepţională, „unică“, pentru că reprezintă „locuri sfinte“ ale Universului său privat, ca şi cum această fiinţă nereligioasă ar fi avut revelaţia unei alte realităţi decît aceea la care participă prin existenţa sa de zi cu zi.

Iată un exemplu demn de reţinut de comportare „criptoreligioasă“ a omului profan. Vom mai întîlni şi alte dovezi ale acestui mod de degradare şi de desacralizare a valorilor şi a comportamentelor religioase, a căror semnificaţie profundă o vom putea înţelege mai tîrziu.

Teofanie şi semne

Pentru a evidenţia lipsa de omogenitate a spaţiului, aşa cum este ea trăită de către omul religios, putem recurge la un exemplu cît se poate de banal, şi anume o biserică dintr-un oraş modern. Pentru credincios, biserica face parte dintr-un spaţiu diferit de strada pe care se găseşte. Uşa care se deschide spre interiorul bisericii marchează o ruptură. Pragul care desparte cele două spaţii arată în acelaşi timp distanţa dintre cele două moduri de existenţă, cel profan şi cel religios. Pragul este totodată graniţa care deosebeşte şi desparte două lumi şi locul paradoxal de comunicare dintre ele, punctul în care se face trecerea de la lumea profană la lumea sacră.

Pragul din locuinţele omeneşti îndeplineşte aceeaşi funcţie rituală; aşa se explică şi consideraţia de care se bucură. Trecerea pragului casei este însoţită de numeroase rituri: oamenii se închină ori îngenunchează dinaintea lui, îl ating smerit cu mîna şi aşa mai departe. Pragul are „paznici“: zei şi spirite care apără intrarea atît de răutatea oamenilor, cît şi de puterile diavoleşti ori de boli. Jertfele către „paznici“ sînt făcute pe prag, şi tot aici se făceau şi judecăţile, în unele culturi paleo-orientale (Babilon, Egipt, Israel). Pragul, uşa arată în chip nemijlocit şi concret continuitatea spaţiului; de aici decurge marea lor importanţă religioasă, care se explică prin faptul că reprezintă simboluri şi vehicule ale trecerii.

Putem înţelege, aşadar, de ce biserica face parte dintr-un spaţiu deosebit de aglomerările umane care o înconjoară. În interiorul incintei sacre, lumea profană este depăşită. Această posibilitate de transcendenţă este exprimată, la nivelurile de cultură mai arhaice, prin diferitele imagini ale unei deschideri: aici, în incinta sacră, comunicarea cu zeii devine posibilă; în consecinţă, trebuie să existe o „poartă“ către înalt, pe unde zeii pot coborî pe Pămînt şi pe unde omul poate urca simbolic în cer. Vom vedea în cele ce urmează că aşa s-a întîmplat în multe religii: templul este de fapt o „deschidere“ spre înalt şi asigură comunicarea cu lumea zeilor.

Orice spaţiu sacru implică o hierofanie, o izbucnire a sacrului, care duce la desprinderea unui teritoriu din mediul cosmic înconjurător şi la transformarea lui calitativă. „Iacov a visat, la Haran, că era o scară, sprijinită pe pămînt, iar cu vîrful atingea cerul, iar îngerii lui Dumnezeu se suiau şi se pogorau pe ea. Apoi s-a arătat Domnul în capul scării şi i-a zis: «Eu sînt Domnul, Dumnezeul lui Avraam, tatăl tău», s-a deşteptat din somn şi, spăimîntîndu-se, a zis: «Cît de înfricoşător este locul acesta! Aceasta nu e alta fără numai casa lui Dumnezeu, aceasta e poarta cerului!» Şi a luat piatra ce şi-o pusese căpătîi, a pus-o stîlp şi a turnat pe vîrful ei untdelemn. Iacov a pus locului aceluia numele Betel (casa lui Dumnezeu)“ (Facerea, 28, 12–19). Simbolismul cuprins în expresia „Poarta Cerurilor“ este deosebit de bogat şi de complex: teofania consacră un loc prin simplul fapt că-l face „deschis“ către înalt, adică asigură comunicarea lui cu Cerul, punct paradoxal de trecere de la un mod de existenţă la altul. Vom întîlni exemple şi mai clare în acest sens: sanctuarele, care sînt „Porţi ale Cerurilor“, locuri de trecere între Cer şi Pămînt.

Adesea nu este nici măcar nevoie de o teofanie sau de o hierofanie propriu-zise: un semn oarecare poate arăta sacralitatea unui loc. „Legenda spune că vrăjitorul care a întemeiat El-Hemel la

sfîrşitul veacului al XVI-lea s-a oprit să înnopteze lîngă izvor şi a înfipt un băţ în pămînt. A doua zi a vrut să-l ia şi să-şi urmeze calea, dar a văzut că băţul prinsese rădăcini şi înmugurise. Văzînd în aceasta voinţa Domnului, a hotărît să se aşeze în acel loc."1 Semnul purtător de semnificaţie religioasă introduce, aşadar, un element absolut şi pune capăt relativităţii şi confuziei. Ceva ce nu ţine de această lume s-a manifestat în chip apodictic şi a stabilit astfel o orientare ori o comportare.

Cînd nu se arată nici un semn în împrejurimi, acesta este provocat. Se practică, de pildă, un soi de evocatio cu ajutorul animalelor, care arată în care loc anume se poate înălţa un sanctuar ori întemeia un sat. Sînt evocate forţe sau figuri sacre, în scopul imediat al orientării în spaţiul omogen. Este cerut un semn care să pună capăt încordării provocate de relativitate şi neliniştii create de dezorientare, pentru a se găsi un punct de sprijin absolut. De exemplu, este urmărită o fiară sălbatică şi, în locul în care aceasta este ucisă, e ridicat sanctuarul; sau i se dă drumul unui animal domestic — de pildă un taur —, apoi este căutat după cîteva zile şi sacrificat în locul unde este găsit. Aici va fi ridicat altarul, iar satul va fi construit de jur-împrejur. În toate aceste cazuri, sacralitatea locului este arătată de animale: oamenii nu au aşadar libertatea de a alege locul sacru; ei nu fac decît să-l caute şi să-l descopere cu ajutorul unor semne misterioase.

Aceste cîteva exemple înfăţişează diferitele mijloace prin care omul religios are revelaţia unui loc sacru. În fiecare din aceste cazuri, hierofaniile au anulat omogenitatea spaţiului, dezvăluind acel „punct fix". De vreme ce omul religios nu poate trăi decît într-o atmosferă pătrunsă de sacru, este cît se poate de limpede că spaţiul va fi consacrat printr-o mulţime de tehnici. Sacrul înseamnă, cum am văzut, realul prin excelenţă, adică puterea, eficienţa, izvorul vieţii şi al fecundităţii. Dorinţa omului religios de a trăi în sacru înseamnă de fapt dorinţa lui de a se situa în realitatea obiectivă, de a nu se lăsa paralizat de relativitatea fără sfîrşit a experienţelor pur subiective, de a trăi într-o lume reală şi eficientă şi nu într-o iluzie. Acest comportament se verifică pe toate planurile existenţei sale, fiind evident mai ales în dorinţa omului religios de a se mişca într-o lume sanctificată, adică într-un spaţiu sacru. Este ceea ce a dus la elaborarea tehnicilor de orientare, care nu sînt altceva decît tehnici de construire a spaţiului sacru. Nu este nicidecum vorba de o lucrare omenească, pentru că nu prin strădania sa izbuteşte omul să consacre un spaţiu. Ritualul prin care omul construieşte un spaţiu sacru este de fapt eficient doar în măsura în care reproduce lucrarea zeilor. Spre a înţelege mai bine nevoia construirii rituale a spaţiului sacru, trebuie să insistăm puţin asupra concepţiei tradiţionale despre „Lume": ne vom da seama imediat că orice „lume" este pentru omul religios o „lume sacră".

Haos şi Cosmos

Societăţile tradiţionale se caracterizează prin opoziţia implicită între teritoriul locuit şi spaţiul necunoscut şi nedeterminat care înconjoară acest teritoriu: primul este „Lumea" (mai precis „lumea noastră"), Cosmosul; celălalt nu mai este un Cosmos, ci un fel de „altă lume", un spaţiu străin, haotic, plin de larve, demoni, „străini" (asimilaţi de altfel duhurilor şi fantomelor). Această ruptură în spaţiu s-ar datora, la prima vedere, opoziţiei între un teritoriu locuit şi organizat, deci „cosmicizat", şi spaţiul necunoscut care se întinde dincolo de graniţele sale: pe de o parte există un „Cosmos", pe de altă parte un „Haos". Dar, dacă un teritoriu locuit este un „Cosmos", aceasta se întîmplă tocmai pentru că a fost în prealabil consacrat, pentru că, într-un fel sau altul, este o lucrare a zeilor sau poate să comunice cu lumea lor. „Lumea" (adică „lumea noastră") este un univers în care sacrul s-a manifestat şi unde ruptura de nivel este aşadar posibilă şi repetabilă.

Toate acestea reies cu mare limpezime din ritualul vedic al luării în stăpînire a unui teritoriu: stăpînirea este legitimată de ridicarea unui altar al focului închinat lui Agni. „Poţi spune că te-ai aşezat după ce ai înălţat un altar al focului (garha-patya), şi toţi aceia care înalţă altarul focului sînt aşezaţi de drept" (12atapatha Brahma1a, VII, I, I, 1-4). Prin înălţarea unui altar al focului, Agni devine prezent şi astfel se asigură comunicarea cu lumea zeilor; spaţiul altarului devine un spaţiu sacru. Semnificaţia ritualului este însă mult mai complexă şi, dacă ţinem seama de toate elementele sale, înţelegem de ce anume consacrarea unui teritoriu echivalează cu cosmicizarea lui. Într-adevăr, înălţarea unui altar în cinstea lui Agni nu este altceva decît reproducerea, la scară microcosmică, a Creaţiei. Apa în care se înmoaie lutul este asimilată Apei primordiale; lutul din care se face temelia altarului reprezintă Pămîntul; pereţii laterali reprezintă Atmosfera şi aşa mai departe. Construcţia

este însoţită de rostirea unor cuvinte care arată limpede care anume din regiunile cosmice este creată (Shatapatha Brahma1a, I, IX, 2, 29 etc.). Altfel spus, înălţarea unui altar al focului, care legitimează luarea în stăpînire a unui teritoriu, echivalează cu o cosmogonie.

Un teritoriu necunoscut, străin, neocupat (ceea ce înseamnă adesea: neocupat de „ai noştri") face parte încă din modalitatea fluidă şi larvară a „Haosului". Ocupîndu-l şi, mai ales, aşezîndu-se pe acest teritoriu, omul îl transformă simbolic în Cosmos, printr-o repetare rituală a cosmogoniei. Ceea ce va deveni „lumea noastră" trebuie mai întîi să fie „creat", şi orice creaţie are un model exemplar: Crearea Universului de către zei. Cînd s-au înstăpînit în Islanda (land-nama) şi au defrişat-o, coloniştii scandinavi n-au socotit că fac un lucru nou, nici o muncă omenească şi profană. Ceea ce făceau nu era pentru ei altceva decît repetarea unui act primordial, şi anume transformarea Haosului în Cosmos prin actul divin al Creaţiei. Muncind pămîntul sterp, nu făceau decît să repete actul zeilor care organizaseră Haosul dîndu-i o structură, forme şi norme.2

Fie că este vorba de defrişarea unui ţinut sălbatic, de cucerirea şi de ocuparea unui teritoriu locuit de „alte" fiinţe omeneşti, luarea în stăpînire rituală trebuie oricum să repete cosmogonia. Din perspectiva societăţilor arhaice, tot ce nu este „lumea noastră" nu este încă o „lume". Nu te „înstăpîneşti" peste un teritoriu decît creîndu-l din nou, altfel spus consacrîndu-l. Acest comportament religios faţă de ţinuturile necunoscute s-a prelungit, chiar în Occident, pînă spre începutul timpurilor moderne. Conchistadorii spanioli şi portughezi luau în stăpînire, în numele lui Cristos, teritorii pe care le descoperiseră şi le cuceriseră. Înălţarea Crucii consacra ţinutul şi însemna într-un fel o „nouă naştere": prin Cristos, „cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi" (II, Corinteni, 5, 17). şara abia descoperită era „înnoită", „re-creată" prin Cruce.

Consacrarea unui loc: repetarea Cosmogoniei

Cosmicizarea teritoriilor necunoscute este întotdeauna o consacrare: organizarea unui spaţiu repetă lucrarea exemplară a zeilor. Legătura strînsă dintre cosmicizare şi consacrare este dovedită la nivelurile elementare de cultură, de pildă la nomazii australieni, a căror economie se află încă în stadiul culesului fructelor şi al vînătorii de animale mici. Conform tradiţiei unui trib arunta, numit achilpa, Fiinţa divină Numbakula a „cosmicizat" în timpuri mitice ceea ce avea să devină teritoriul lui, l-a creat pe Strămoş şi a întemeiat instituţiile tribului. Acelaşi Numbakula a făcut din trunchiul unui arbore de cauciuc stîlpul sacru (kauwa-auwa); după ce l-a lipit cu sînge, s-a urcat în vîrful lui şi s-a făcut nevăzut în Cer. Stîlpul închipuie axul cosmic, pentru că teritoriul din jurul lui devine locuibil şi se transformă într-o „lume". Rolul ritual al stîlpului sacru este de mare însemnătate: cei din tribul achilpa îl poartă cu ei peste tot şi-şi aleg drumul după cum se înclină stîlpul, ceea ce le permite să se deplaseze întruna fără să iasă din „lumea lor" şi fără să întrerupă comunicarea cu Cerul în care a dispărut Numbakula. Dacă stîlpul se frînge, este o adevărată nenorocire; aceasta înseamnă într-un fel „sfîrşitul Lumii", întoarcerea în Haos. Într-un mit amintit de Spencer şi Gillen, stîlpul sacru s-a frînt într-o zi şi întregul trib a fost cuprins de spaimă; membrii tribului au rătăcit o vreme, apoi s-au aşezat pe pămînt şi s-au lăsat să moară.3

Iată un exemplu minunat atît al funcţiei cosmologice a stîlpului ritual, cît şi al rolului său soteriologic: pe de o parte, kauwa-auwa reproduce stîlpul folosit de Numbakula pentru cosmicizarea Lumii, iar pe de altă parte, tribul achilpa crede că stîlpul îi înlesneşte comunicarea cu tărîmul ceresc. Or, existenţa umană nu este posibilă decît prin această comunicare permanentă cu Cerul. „Lumea celor din tribul achilpa nu devine cu adevărat a lor decît în măsura în care reproduce Cosmosul organizat şi sanctificat de Numbakula. Nu se poate trăi fără o „deschidere" spre transcendent; altfel spus, nu se poate trăi în „Haos". În clipa în care contactul cu transcendentul s-a întrerupt, existenţa în lume nu mai este posibilă şi cei din tribul achilpa se lasă să moară.

Aşezarea într-un teritoriu înseamnă de fapt consacrarea lui. Cînd aşezarea nu mai este provizorie, ca la nomazi, ci permanentă, ca la sedentari, ea implică o hotărîre vitală, care priveşte existenţa întregii comunităţi. „Aşezarea" într-un loc anume, organizarea, locuirea lui sînt acţiuni care presupun o alegere existenţială: alegerea unui Univers care va fi asumat prin „creaţie". Or, acest „Univers" este întotdeauna replica Universului exemplar, creat şi locuit de zei: el face aşadar parte din lucrarea sfîntă a zeilor.

Stîlpul sacru al tribului achilpa „susține“ lumea acestuia şi îi asigură comunicarea cu Cerul. Este prototipul unei imagini cosmologice care a cunoscut o largă răspîndire: aceea a stîlpilor cosmici pe care se sprijină Cerul şi care deschid în acelaşi timp calea către lumea zeilor. Înainte de creştinare, celții şi germanii mai păstrau cultul acestor stîlpi sacri. Chronicum laurissense breve, scrisă prin anul 800, arată cum Carol cel Mare, în timpul unui război cu saxonii (772), a poruncit să fie dărîmat un templu din oraşul Eresburg, precum şi lemnul sacru al „vestitului Irmensűl“. Rudolf de Fulda (prin 860) precizează că vestitul stîlp este „coloana Universului, pe care se sprijină aproape toate lucrările“ (universalis columna quasi sustinens omnia). Aceeaşi imagine cosmologică se regăseşte la romani (Horațiu, Ode, III, 3), în India antică, cu skambha, Stîlpul cosmic (Rig Veda, I, 105; X, 89, 4 etc.), dar şi la locuitorii insulelor Canare şi în culturi foarte îndepărtate, precum cea a populației kwakiutl (Columbia britanică) ori nad’a din insula Flores (Indonezia). După credința populației kwakiutl, un stîlp de aramă trece prin cele trei niveluri cosmice (lumea de jos, Pămîntul, Cerul); acolo unde stîlpul pătrunde în Cer se află „Poarta Lumii de sus“. Calea Lactee nu este altceva decît imaginea, vizibilă pe Cer, a Stîlpului cosmic. Universul, această lucrare a zeilor, este preluat însă şi imitat de către oameni, la scara şi după puterile lor. Axis mundi, care se vede pe Cer sub forma Căii Lactee, este prezent în casa de cult sub forma unui stîlp sacru. Acesta este un trunchi de cedru, lung de zece-doisprezece metri, din care mai mult de jumătate iese prin acoperişul casei de cult. Stîlpul are un rol de căpetenie în ceremonii, pentru că el conferă casei o structură cosmică. În cîntecele rituale, casa este numită „lumea noastră“, iar candidații la inițiere adăpostiți în această casă rostesc: „Sînt în Centrul Lumii… Sînt aproape de Stîlpul Lumii“ etc.4 Asimilarea Stîlpului cosmic cu stîlpul sacru şi a casei de cult cu Universul se întîlneşte şi la populația nad’a din insula Flores. Stîlpul de sacrificiu este numit „Stîlpul Cerului“ şi, conform credinței, susține bolta cerească.5

„Centrul Lumii“

Strigătul neofitului kwakiutl: „Sînt în Centrul Lumii!“ ne dezvăluie încă de la început una dintre semnificațiile cele mai profunde ale spațiului sacru. Acolo unde s-a petrecut, printr-o hierofanie, o ruptură de nivel a avut loc în acelaşi timp o „deschidere“ pe sus (lumea divină) sau pe jos (regiunile inferioare, lumea morților). Cele trei niveluri cosmice — Pămîntul, Cerul, regiunile inferioare — pot astfel comunica. Această comunicare este uneori exprimată cu ajutorul imaginii unei coloane universale, Axis mundi, care leagă şi susține în acelaşi timp Cerul şi Pămîntul şi care este înfipt în lumea de jos (ceea ce este numit îndeobşte „Infern“). O asemenea coloană cosmică nu se poate afla decît în chiar centrul Universului, pentru că întreaga lume locuibilă se întinde de jur împrejur. Ne găsim, aşadar, în fața unei înlănțuiri de concepții religioase şi de imagini cosmologice, legate între ele, alcătuind un sistem care ar putea fi numit „sistemul Lumii“ societăților tradiționale: a) un loc sacru este o ruptură în omogenitatea spațiului; b) această ruptură este reprezentată de o „deschidere“ care permite trecerea dintr-o regiune cosmică în alta (de la Cer la Pămînt şi invers: de la Pămînt la lumea inferioară); c) comunicarea cu Cerul este exprimată printr-un anumit număr de imagini care privesc toate acel Axis mundi: stîlp (cf. universalis columna), scară (cf. scara lui Iacov), munte, arbore, liană etc.; d) în jurul axului cosmic se întinde „Lumea“ (= „lumea noastră“), şi deci axul se află „în mijloc“, în „buricul Pămîntului“, este Centrul Lumii.

Din acest „sistem al Lumii“ tradițional s-a născut un mare număr de credințe, mituri şi rituri, pe care însă nu ne propunem să le amintim aici. Ne vom opri la cîteva exemple doar, alese din civilizații diferite, care ne pot ajuta să înțelegem rolul spațiului sacru în viața societăților tradiționale, oricare ar fi aspectul sub care se prezintă acest spațiu sacru: loc sfînt, casă de cult, cetate, „Lume“. Întîlnim pretutindeni simbolismul Centrului Lumii, care ne ajută să înțelegem, în majoritatea cazurilor, comportamentul tradițional față de „spațiul de viață“.

Să începem printr-un exemplu care ne dezvăluie încă de la început coerența şi complexitatea acestui simbolism: Muntele cosmic. Am văzut mai înainte că muntele se numără printre imaginile care reflectă legătura dintre Cer şi Pămînt; este aşadar socotit ca fiind în Centrul Lumii. Întîlnim în numeroase culturi asemenea munți, mitici sau reali, aflați în Centrul Lumii: Meru în India, Haraberezaiti în Iran, muntele mitic numit „Muntele şărilor“ în Mesopotamia, Gerizim, căruia i se spunea şi „Buricul Pămîntului, în Palestina“.6 Fiind un Axis mundi care leagă Cerul de Pămînt,

Muntele sacru atinge într-un fel Cerul şi reprezintă punctul cel mai înalt al Lumii; teritoriul care-l înconjoară şi care alcătuieşte „lumea noastră“ este deci considerat ţinutul cel mai înalt. Este ceea ce se spune în tradiţia israelită: fiind ţinutul cel mai înalt, Palestina nu a fost acoperită de apele Potopului.7 După tradiţia islamică, locul cel mai înalt de pe Pămînt este Ka'ba, pentru că „Steaua Polară arată că acesta se găseşte în dreptul centrului Cerului“8. Creştinii socotesc că în vîrful Muntelui cosmic se află Golgota. Toate aceste credinţe exprimă unul şi acelaşi sentiment, profund religios: „lumea noastră“ este un pămînt sfînt, pentru că este locul cel mai apropiat de Cer, pentru că de aici, de la noi, se poate ajunge la Cer; lumea noastră este aşadar un „loc înalt“. În limbaj cosmologic, această concepţie religioasă înseamnă proiecţia teritoriului nostru privilegiat în vîrful Muntelui cosmic. Speculaţiile de mai tîrziu au dus la tot felul de concluzii, printre care cea pe care tocmai am amintit-o, şi anume că Pămîntul sfînt n-a fost înecat de Potop.

Acelaşi simbolism al Centrului stă la baza altor serii de imagini cosmologice şi de credinţe religioase, dintre care nu le putem reţine decît pe cele mai importante: a) oraşele sfinte şi sanctuarele se află în Centrul Lumii; b) templele sînt replici ale Muntelui cosmic şi deci reprezintă „legătura“ prin excelenţă dintre Cer şi Pămînt; c) temeliile templelor coboară adînc în regiunile inferioare. Cîteva exemple vor fi suficiente. Vom încerca apoi să integrăm toate aceste aspecte diferite ale aceluiaşi sistem de simboluri şi vom vedea mai limpede cît sînt de coerente aceste concepţii tradiţionale despre Lume.

Capitala Suveranului chinez desăvîrşit se află în Centrul Lumii: în ziua solstiţiului de vară, la amiază, gnomonul nu trebuie să facă umbră.9 Acelaşi simbolism se întîlneşte la templul din Ierusalim: stînca pe care fusese înălţat era „buricul Pămîntului“. Pelerinul islandez Nicolaus de Therva, care a călătorit la Ierusalim în secolul al XII–lea, scria de la Sfîntul Mormînt: „Aici este mijlocul Lumii; aici, în ziua solstiţiului de vară, lumina Soarelui cade drept din Cer.“10 Aceeaşi concepţie o aflăm în Iran: ţara Iranului (Airyanam Vaejah) este centrul şi inima Lumii. Tot aşa cum inima se găseşte în centrul corpului, „ţara Iranului este mai preţioasă decît toate celelalte ţări pentru că este aşezată în mijlocul Lumii“11. Despre Shiz, „Ierusalimul“ iranienilor (pentru că se găsea în Centrul Lumii), se spunea că este locul de unde izvorîse puterea regilor şi de asemenea oraşul unde se născuse Zarathustra.12

Cît despre asimilarea templelor cu Munţii cosmici şi funcţia acestora de „legătură“ între Pămînt şi Cer, numele înseşi ale turnurilor şi ale sanctuarelor babiloniene stau mărturie în acest sens: „Muntele Casei“, „Casa Muntelui tuturor Pămînturilor“, „Muntele Furtunilor“, „Legătura dintre Cer şi Pămînt“ şi aşa mai departe. Zigurat–ul era de fapt un Munte cosmic: cele şapte etaje reprezentau cele şapte ceruri planetare; urcîndu–le, preotul ajungea în vîrful Universului. Un simbolism asemănător stă la baza uriaşei construcţii a templului din Barabudur, în Java, care este clădit ca un munte artificial. Urcuşul lui echivalează cu o călătorie extatică în Centrul Lumii; ajungînd la terasa de sus, pelerinul realizează o ruptură de nivel, pătrunzînd într–o „regiune pură“, care transcende lumea profană.

Dur–an–ki, „legătura dintre Cer şi Pămînt“: astfel erau numite multe sanctuare babiloniene (ca de pildă cele de la Nippur, Larsa, Sippar etc.). Babilonul avea şi el o mulţime de nume, precum „Casa de la Temelia Cerului şi a Pămîntului“, „Legătura dintre Cer şi Pămînt“. Babilonul făcea însă legătura dintre Pămînt şi regiunile inferioare, pentru că oraşul fusese înălţat pe bâb–apsű, „Poarta lui Apsű“, apsű fiind numele dat Apelor haosului dinaintea Creaţiei. Aceeaşi tradiţie se întîlneşte la evrei: stînca pe care se înalţă templul din Ierusalim cobora adînc în tehôm, echivalentul ebraic pentru apsű. Tot aşa cum Babilonul se înălţa pe „Poarta lui Apsű“, stînca templului din Ierusalim era aşezată peste „gura lui tehôm“.13

Apsű şi tehôm reprezintă în acelaşi timp „Haosul“ acvatic, modalitatea preformală a materiei cosmice şi lumea Morţii, a tot ceea ce precedă viaţa şi vine după ea. „Poarta lui Apsű“ şi stînca aşezată peste „gura lui tehôm“ arată nu numai punctul de întretăiere, şi deci de comunicare, dintre lumea inferioară şi Pămînt, ci şi deosebirea de regim ontologic dintre cele două planuri cosmice. Există o ruptură de nivel între tehôm şi stînca Templului care se află aşezată peste „gura“ lui, închizînd această trecere de la virtual la formal, de la moarte la viaţă. Haosul acvatic care a precedat Creaţia simbolizează în acelaşi timp întoarcerea în amorf, care se face prin moarte, revenirea la modalitatea larvară a existenţei. Dintr–un anumit punct de vedere, regiunile inferioare pot fi omologate cu regiunile pustii şi necunoscute care înconjoară teritoriul locuit: lumea de jos,

deasupra căreia se află aşezat temeinic „Cosmosul“ nostru, corespunde „Haosului“ care se întinde dincolo de graniţele sale.

„Lumea noastră“ se află întotdeauna în Centru

Tot ce am afirmat pînă acum ne arată că „lumea adevărată“ se află întotdeauna în „mijloc“, în „Centru“, pentru că aici se produce ruptura de nivel, comunicarea dintre cele trei zone cosmice. Cosmosul este întotdeauna desăvîrşit, oricare i–ar fi întinderea. O ţară întreagă (Palestina), un oraş (Ierusalimul), un sanctuar (Templul din Ierusalim) înfăţişează deopotrivă o imagine a lumii, imago mundi. Flavius Josephus arăta, cu privire la simbolismul Templului, că „Marea“, adică regiunile inferioare, era închipuită de curte, sanctuarul reprezenta Pămîntul, iar Sfîntul Sfinţilor, Cerul (Ant. Jud. III, VII, 7). Constatăm aşadar că imago mundi, ca şi „Centrul“, se repetă în interiorul lumii locuite. Palestina, Ierusalimul şi Templul din Ierusalim reprezintă fiecare şi toate laolaltă imaginea Universului şi Centrul Lumii. Această mulţime de „Centre“ şi această repetare a imaginii Lumii la scări din ce în ce mai modeste se numără printre trăsăturile specifice ale societăţilor tradiţionale.

Se impune, după părerea noastră, următoarea concluzie: omul societăţilor premoderne doreşte să se afle cît mai aproape de Centrul Lumii. Ştie că ţara sa se găseşte cu adevărat în mijlocul Pămîntului, că oraşul său este buricul Universului, că Templul sau Palatul sînt adevărate Centre ale Lumii; mai doreşte şi ca propria casă să se afle în Centru şi să fie o imago mundi. După cum vom vedea, locuinţele sînt socotite ca fiind cu adevărat în Centrul Lumii şi reproducînd, la scară microcosmică, Universul. Cu alte cuvinte, omul societăţilor tradiţionale nu putea trăi decît într–un spaţiu „deschis“ către înalt, unde ruptura de nivel era simbolic asigurată şi unde comunicarea cu lumea cealaltă, lumea „transcendentală“, era posibilă prin mijlocirea ritualurilor. Fireşte, sanctuarul, „Centrul“ prin excelenţă, era acolo, la îndemîna sa, în oraşul său, şi nu trebuia decît să pătrundă în Templu ca să comunice cu lumea zeilor. Însă homo religiosus simţea nevoia să trăiască mereu în Centru, ca australienii achilpa care duceau peste tot cu ei stîlpul sacru, Axis mundi, ca să nu se depărteze de Centru şi să rămînă în legătură cu lumea supraterestră. Pe scurt, oricare ar fi dimensiunile spaţiului său familiar — ţara, oraşul, satul, casa —, omul societăţilor tradiţionale simte nevoia de a exista mereu într–o lume totală şi organizată, într–un Cosmos.

Un Univers ia naştere începînd din Centru şi se întinde pornind de la un punct central care poate fi asemuit cu un „buric“. Aşa se naşte şi se dezvoltă Universul, după Rig Veda (X, 149): pornind de la un nucleu, de la un punct central. Tradiţia evreiască este şi mai explicită: „Cel Prea Sfînt a făcut lumea ca pe un embrion. Tot aşa cum embrionul creşte pornind de la buric, Dumnezeu a purces la Facerea Lumii de la buric, şi de aici s–a răspîndit de jur împrejur.“ Şi pentru că „buricul Pămîntului“, Centrul Lumii, este şara sfîntă, Yoma spune: „Lumea a fost făcută pornind de la Sion.“14 Rabbi ben Gurion spunea că stînca Ierusalimului „poartă numele de Piatră de temelie a Pămîntului, pentru că de aici s–a desfăşurat întreg Pămîntul“15. Pe de altă parte, deoarece crearea omului este o replică a cosmogoniei, primul om a fost alcătuit în „buricul Pămîntului“ (după tradiţia mesopotamiană), în Centrul Lumii (conform tradiţiei iraniene), în Paradisul aflat în „buricul Pămîntului“ sau la Ierusalim (după tradiţiile iudeo–creştine). Nici nu putea fi altfel, pentru că acest Centru este tocmai locul unde se petrece o ruptură de nivel, unde spaţiul devine sacru, real prin excelenţă. Orice creaţie implică o supraabundenţă a realităţii, altfel spus o izbucnire a sacrului în lume.

Rezultă aşadar că orice construcţie sau fabricaţie are ca model exemplar cosmologia. Facerea Lumii devine arhetipul oricărui gest creator al omului, oricare ar fi planul său de referinţă. Am văzut că aşezarea într–un teritoriu repetă cosmogonia. După ce am desprins valoarea cosmogonică a Centrului, înţelegem mai bine de ce orice aşezare umană repetă Facerea Lumii pornind de la un punct central („buricul“). Tot aşa cum Universul se desfăşoară şi se dezvoltă pornind de la un Centru şi se întinde spre cele patru puncte cardinale, satul se constituie pornind de la o răscruce. În insula Bali şi în unele regiuni din Asia, cînd încep pregătirile pentru construcţia unui sat, este căutată mai întîi o răscruce naturală, unde se întretaie perpendicular două drumuri. Pătratul construit pornind de la punctul central este o imago mundi. Împărţirea satului în patru sectoare, care presupune de altfel o împărţire paralelă a comunităţii, corespunde împărţirii Universului în cele patru zări. Adesea este lăsat în mijlocul satului un loc gol, unde se va înălţa mai tîrziu casa de cult,

al cărei acoperiş închipuie Cerul (înfăţişat adesea prin vîrful unui copac sau prin imaginea unui munte). Pe acelaşi ax perpendicular, dar la celălalt capăt, se află lumea morţilor, reprezentată prin anumite animale (şarpe, crocodil şi altele) sau prin ideogramele tenebrelor.16

Simbolismul cosmic al satului este reluat în structura sanctuarului ori a casei de cult. La populaţia waropen, în Guineea, „casa bărbaţilor" se află în mijlocul satului: acoperişul ei reprezintă bolta cerească, cei patru pereţi corespund celor patru direcţii din spaţiu. În insula Ceram, piatra sacră a satului reprezintă Cerul, şi cele patru coloane de piatră pe care se sprijină simbolizează cei patru stîlpi care susţin Cerul.17 Concepţii asemănătoare se regăsesc la triburile algonkin şi sioux: coliba sacră unde au loc iniţierile închipuie Universul. Acoperişul colibei simbolizează bolta cerească, podeaua reprezintă Pămîntul, cei patru pereţi — cele patru direcţii ale spaţiului cosmic. Construcţia rituală a spaţiului este subliniată de un triplu simbolism: cele patru uşi, cele patru ferestre şi cele patru culori trimit la cele patru puncte cardinale. Construcţia colibei sacre repetă aşadar cosmogonia.18

Întîlnim, şi nu este de mirare, o concepţie asemănătoare în Italia antică şi la vechii germani. Este vorba de fapt de o idee arhaică şi foarte răspîndită: cele patru zări sînt proiectate, pornind de la un Centru, în cele patru puncte cardinale. Mundus era, la romani, o groapă circulară împărţită în patru, fiind în acelaşi timp imagine a Cosmosului şi model exemplar al locuinţei sau aşezării omeneşti. S–a sugerat, şi pe bună dreptate, că Roma quadrata ar trebui înţeleasă nu ca avînd forma unui pătrat, ci ca fiind împărţită în patru.19 Mundus era evident asimilat cu omphalos, buricul pămîntului: Oraşul (Urbs) se găsea în mijlocul unui orbis terrarum. S–a arătat că idei asemănătoare explică structura satelor şi a oraşelor germanice.20 În contexte culturale extrem de variate, găsim mereu aceeaşi schemă cosmologică şi acelaşi scenariu ritual: aşezarea într–un teritoriu echivalează cu întemeierea unei lumi.

Cetate – Cosmos

Dacă este adevărat că „lumea noastră" este un Cosmos, orice atac din afară ar putea–o preface din nou în „Haos". Şi dacă „lumea noastră" a fost întemeiată prin imitarea lucrării exemplare a zeilor, cosmogonia, adversarii care o atacă sînt asimilaţi cu duşmanii zeilor, demonii, şi mai cu seamă arhidemonului, Dragonul primordial învins de zei la începuturile timpurilor. Atacul asupra „lumii noastre" este răzbunarea Dragonului mitic, care se răzvrăteşte împotriva lucrării zeilor, Cosmosul, şi se străduieşte s–o nimicească. Duşmanii se numără printre puterile Haosului. Orice distrugere a unei cetăţi înseamnă o întoarcere în Haos. Orice izbîndă asupra atacatorului repetă victoria exemplară a zeului asupra Dragonului (asupra „Haosului").

Din acest motiv, Faraonul era asimilat zeului Râ, învingătorul dragonului Apophis, în vreme ce duşmanii săi erau identificaţi cu Dragonul mitic. Darius se considera un nou Thraetaona, erou mitic iranian, care ucisese un Dragon cu trei capete. În tradiţia iudaică, regii păgîni erau înfăţişaţi cu trăsăturile Dragonului, ca de pildă Nabucodonosor descris de Ieremia (41, 34) sau Pompei din Psalmii lui Solomon (9, 29).

Vom vedea şi în cele ce urmează că Dragonul este reprezentarea exemplară a Monstrului marin, a Şarpelui primordial, simbol al Apelor cosmice, al Tenebrelor, al Nopţii şi al Morţii, pe scurt al amorfului şi al virtualului, a tot ceea ce nu are încă o „formă". Zeul a trebuit să învingă Dragonul şi să-l ciopîrţească astfel încît să se poată naşte Cosmosul. Marduk a alcătuit lumea din trupul monstrului marin Tiamat. Iahve a creat Universul după ce l–a învins pe monstrul primordial Rahab. Dar, după cum vom vedea, această izbîndă a zeului asupra Dragonului trebuie să se repete în chip simbolic în fiecare an, pentru că lumea trebuie creată din nou în fiecare an. La fel, izbînda zeilor asupra puterilor Tenebrelor, Morţii şi Haosului se repetă cu fiecare victorie a cetăţii asupra cotropitorilor.

Sistemele de apărare ale aşezărilor şi ale cetăţilor au fost probabil la început magice: aceste sisteme, alcătuite din şanţuri, labirinturi, valuri de apărare, erau concepute astfel încît să poată împiedica mai curînd năvălirea demonilor şi a sufletelor morţilor decît atacul fiinţelor omeneşti. În nordul Indiei, în vreme de epidemie, se desenează în jurul satului un cerc a cărui menire este să împiedice demonii bolii să pătrundă dincolo de această împrejmuire.21 În Occidentul medieval, zidurile cetăţilor erau consacrate prin ritualuri spre a sluji de apărare împotriva Demonului, a Bolii

şi a Morții. De altfel, în gîndirea simbolică, duşmanul–om este în chip firesc asimilat cu Demonul şi cu Moartea. De fapt, rezultatul atacurilor, fi ele demonice ori militare, este întotdeauna acelaşi: distrugerea, nimicirea, moartea.

În zilele noastre se folosesc aceleaşi imagini cînd se face referire la primejdiile care amenință un anumit tip de civilizație: se vorbeşte aşadar de „haos", „dezordine", de „bezna" în care se va cufunda „lumea noastră". Toate aceste expresii înseamnă abolirea unei ordini, a unui Cosmos, a unei structuri organice, şi recăderea într–o stare fluidă, amorfă, adică haotică. Aceasta dovedeşte, după părerea noastră, că imaginile exemplare se mai păstrează în limbajul şi în clişeele omului modern. Ceva din concepția tradițională despre Lume mai rămîne în comportamentul său, deşi el nu este întotdeauna conştient de această moştenire din vremuri străvechi.

Asumarea Facerii Lumii

Trebuie să subliniem de la bun început deosebirea radicală dintre cele două comportamente — „tradițional" şi „modern" — față de locuința omenească. Nu are rost să mai stăruim asupra valorii şi funcției locuinței în societățile industriale, deoarece ele sînt îndeobşte cunoscute. După un mare arhitect contemporan, Le Corbusier, casa este „o maşină de locuit". Ea face parte, aşadar, din nenumăratele maşini produse în serie în societățile industriale. În lumea modernă, casa ideală trebuie să fie mai întîi de toate funcțională, adică să le permită oamenilor să muncească şi să se odihnească, pentru ca apoi să poată din nou munci. „Maşina de locuit" poate fi schimbată tot atît de des ca şi bicicleta, frigiderul, automobilul. De asemenea, omul poate pleca din oraşul sau din ținutul în care s–a născut, fără alt inconvenient decît cel impus de adaptarea la altă climă.

Nu ne propunem să scriem istoria desacralizării treptate a locuinței omeneşti. Acest proces face parte integrantă din uriaşa transformare a Lumii, asumată de societățile industriale şi înlesnită de desacralizarea Cosmosului, prin acțiunea gîndirii ştiințifice şi mai ales a răsunătoarelor descoperiri ale fizicii şi chimiei. Ne vom putea întreba mai tîrziu dacă această secularizare a Naturii este într–adevăr definitivă, dacă omul modern nu mai are nici o posibilitate de a regăsi dimensiunea sacră a existenței în Lume. După cum am văzut, şi după cum vom putea vedea şi mai limpede în cele ce urmează, anumite imagini tradiționale, anumite urme ale comportamentului omului premodern se mai păstrează încă, mai „supraviețuiesc", chiar în societățile cele mai industrializate. Ceea ce ne interesează deocamdată este să arătăm care este, în stare pură, comportamentul tradițional față de locuință şi să desprindem acea Weltanschauung pe care o implică acest comportament.

Aşezarea într–un teritoriu, construirea unei locuințe presupun, spuneam, o hotărîre vitală atît pentru întreaga comunitate, cît şi pentru individ. Este vorba de fapt de asumarea creării „lumii" în care am ales să locuim. Trebuie deci imitată lucrarea zeilor, cosmogonia. Nu este lucru uşor, pentru că există şi cosmogonii tragice, sîngeroase: iar pentru că imită gesturile divine, omul trebuie să le repete. Dacă zeii au fost nevoiți să doboare şi să sfîrtece un Monstru marin ori o Ființă primordială ca să alcătuiască apoi lumea, omul trebuie, la rîndul său, să–i imite atunci cînd îşi clădeşte o lume a lui, o cetate ori o casă. Construcțiile cer aşadar jertfe sîngeroase sau simbolice, despre care se cuvin spuse cîteva cuvinte.

Oricare ar fi structura unei societăți tradiționale — fie că este alcătuită din vînători–păstori, din agricultori sau a ajuns în stadiul civilizației urbane —, locuința este întotdeauna sanctificată pentru că este o imago mundi, iar lumea este o creație divină. Există însă mai multe feluri de omologare a locuinței cu Cosmosul, tocmai pentru că există mai multe tipuri de cosmogonii. Ne vom mărgini, în acest stadiu, să amintim doar două mijloace prin care locuința (înțelegînd prin aceasta atît teritoriul, cît şi casa) este transformată în Cosmos şi capătă astfel valoare de imago mundi: a) asimilarea cu Cosmosul prin proiecția celor patru zări pornind de la un punct central, în cazul unui sat, sau prin aşezarea simbolică a unui Axis mundi, în cazul locuinței familiale; b) prin repetarea, într–un ritual de construcție, a actului exemplar al zeilor, în urma căruia a luat naştere Lumea din corpul unui Dragon marin sau al unui Uriaş primordial. Nu vom insista asupra deosebirii radicale de Weltanschauung dintre cele două mijloace de sanctificare a locuinței, şi nici asupra a ceea ce presupun ele din punct de vedere istoric şi cultural. Vom spune doar că primul mijloc — „cosmicizarea" unui spațiu prin proiecția zărilor sau prin aşezarea unui Axis mundi —

este atestat încă din stadiile cele mai arhaice de cultură (de pildă stîlpul kauwa–auwa al australienilor achilpa), în vreme ce cel de–al doilea pare să fi fost inaugurat de cultivatorii arhaici. Ceea ce ne interesează în cadrul acestei cercetări este faptul că, în toate culturile tradiționale, locuința comportă un aspect sacru şi prin aceasta este o reflectare a Lumii.

Într–adevăr, locuința populațiilor primitive arctice, nord–americane şi nord–asiatice prezintă un stîlp central, asimilat cu Axis mundi, cu Stîlpul cosmic sau cu Arborele Lumii, care fac legătura, după cum am văzut mai înainte, dintre Pămînt şi Cer. Cu alte cuvinte, simbolismul cosmic este cuprins în structura însăşi a locuinței. Cerul este conceput ca un cort uriaş susținut de un stîlp central: țăruşul cortului sau stîlpul central al casei sînt asimilați cu Stîlpii Lumii şi chiar numiți astfel. Jertfele în cinstea Ființei cereşti supreme au loc chiar la picioarele acestui stîlp central, ceea ce arată cît de importantă este funcția sa rituală. Acelaşi simbolism s–a păstrat la păstorii crescători de animale din Asia Centrală, însă locuința cu acoperiş conic sprijinit pe un stîlp central fiind aici înlocuită de iurtă, funcția mitico–rituală a stîlpului este preluată de deschizătura din partea de sus, prin care iese fumul. La fel ca stîlpul (Axis mundi), copacul cu crengile tăiate, al cărui vîrf iese prin deschizătura din acoperişul iurtei (şi care simbolizează Arborele cosmic) reprezintă o scară care duce la Cer şi pe care urcă şamanii în călătoria lor către înalt, luîndu–şi zborul prin acea deschizătură din acoperiş.22 Stîlpul sacru, aflat în mijlocul locuinței, se mai întîlneşte în Africa, la populațiile de păstori hamiți şi hamitoizi.23

În concluzie, orice locuință se află aşezată lîngă Axis mundi, pentru că omul religios doreşte să trăiască în „Centrul Lumii“, cu alte cuvinte în real.

Cosmogonie şi sacrificiu de construcție

O concepție asemănătoare se întîlneşte într–o cultură foarte evoluată, precum a Indiei, dar aici se poate remarca şi celălalt mod de omologare a casei cu Cosmosul, pe care l–am amintit mai sus. Înainte ca zidarii să pună prima piatră, astrologul le indică punctul din temelie care se găseşte deasupra Şarpelui ce susține lumea. Meşterul zidar ciopleşte un țăruş şi–l înfige în pămînt, chiar în locul arătat, spre a pironi capul şarpelui. Peste țăruş se pune apoi o piatră, Piatra de temelie se găseşte astfel chiar în „Centrul Lumii“.24 Pe de altă parte însă, actul punerii temeliei repetă actul cosmogonic: înfigînd țăruşul în capul Şarpelui spre a–l „pironi“, omul imită gestul primordial al lui Soma ori al lui Indra, care, spune Rig Veda, „a lovit Şarpele în adăpostul său“ (VI, XVII, 9) şi „i–a retezat capul“ cu fulgerul (I, LII, 10). Am spus mai înainte că Şarpele este simbolul Haosului, al amorfului, a ceea ce nu s–a manifestat. Decapitarea lui echivalează cu un act de creație, cu trecerea de la virtual şi amorf la formal. Am văzut că zeul Marduk a alcătuit Lumea din trupul unui monstru marin primodial, Tiamat. Victoria era repetată în chip simbolic, în fiecare an, pentru că Lumea se reînnoia în fiecare an. Însă actul exemplar al victoriei divine era repetat şi cu prilejul oricărei construcții, pentru că orice construcție nouă reproducea Facerea Lumii.

Acest al doilea tip de cosmogonie este mult mai complex, aşa că ne vom mărgini să–l schițăm doar. Nu–l putem trece cu vederea, pentru că de o asemenea cosmogonie sînt legate nenumăratele forme de sacrificiu de construcție, care nu este de fapt decît o imitație, adesea simbolică, a jertfei primordiale care a dat naştere Lumii. Într–adevăr, începînd cu un anumit tip de cultură, mitul cosmogonic pune la baza Creației uciderea unui Uriaş (Ymir în mitologia germanică, PuruŃa în mitologia indiană, P'an–ku în China): organele sale dau naştere diferitelor regiuni cosmice. După alte grupuri de mituri, nu numai Cosmosul ia naştere în urma uciderii unei Ființe primordiale, din substanța acesteia, ci şi plantele alimentare, rasele umane ori clasele sociale. Sacrificiile de construcție țin de acest tip de mituri cosmogonice. Ca să dureze, o construcție (casă, templu, lucrare tehnică) trebuie să fie însuflețită, să capete în acelaşi timp o viață şi un suflet. „Transferul“ sufletului nu se poate face altfel decît printr–o jertfă sîngeroasă. Istoria religiilor, etnologia, folclorul cunosc nenumărate forme de sacrificii de construcție, de jertfe sîngeroase ori simbolice spre binele unei construcții.25 În sud–estul Europei, aceste rituri şi credințe au dat naştere unor minunate balade populare care înfățişează jertfa soției meşterului zidar, fără de care construcția nu poate fi dusă la bun sfîrşit (cf. baladele podului de la Arta, din Grecia, a mînăstirii Argeş din România, a cetății Scutari din Iugoslavia etc.).

Chiar dacă nu am stăruit prea mult asupra semnificației religioase a locuinței omenești, cîteva concluzii se impun de la sine. Ca și cetatea ori sanctuarul, casa este sanctificată, în parte sau în întregime, printr–un simbolism ori un ritual cosmogonic. Așezarea într–un anume loc, construcția unui sat sau doar a unei case implică așadar o hotărîre de cea mai mare importanță, pentru că aceasta privește existența însăși a omului: este vorba, de fapt, de crearea propriei „lumi“ și de asumarea responsabilității de a o păstra și de a o reînnoi. Nimeni nu–și schimbă locuința fără o strîngere de inimă, pentru că nu este ușor să–ți părăsești „lumea“. Locuința nu este un obiect, o „mașină de locuit“, ci Universul pe care omul și–l clădește imitînd Creația exemplară a zeilor, cosmogonia. Orice construcție și orice inaugurare a unei locuințe noi echivalează într–un fel cu un nou început, cu o nouă viață. Și orice început repetă acel început primordial cînd a luat naștere Universul. Chiar în societățile moderne, atît de puternic desacralizate, serbările și petrecerile care însoțesc mutarea într–o locuință nouă mai păstrează încă amintirea festivităților zgomotoase care marcau odinioară acel incipit vita nova.

Deoarece locuința este o imago mundi, ea se găsește în chip simbolic în „Centrul Lumii“. Mulțimea, chiar infinitatea Centrelor Lumii nu împovărează cu nimic gîndirea religioasă. Pentru că nu este vorba de un spațiu geometric, ci de un spațiu existențial și sacru care prezintă o structură cu totul deosebită, ce permite o infinitate de rupturi și deci de comunicări cu transcendentul. Am văzut semnificația cosmologică și rolul ritual al deschiderii din acoperiș în diferitele tipuri de locuințe. În alte culturi, aceste semnificații cosmologice și aceste funcții rituale sînt preluate de horn (gură de fum) și de partea din acoperiș care se găsește deasupra „unghiului sacru“ și care este înlăturată sau chiar spartă în caz de agonie prelungită. În ceea ce privește omologarea Cosmos– Casă–Corp omenesc, vom arăta în cele ce urmează profunda semnificație a „acoperișului spart“. Să amintim deocamdată că sanctuarele cele mai vechi erau hipetre sau aveau o deschizătură în acoperiș, „ochiului domului“, simbol al rupturii de nivel, al comunicării cu transcendentul.

Arhitectura sacră nu a făcut decît să reia și să dezvolte simbolismul cosmologic cuprins cu mult înainte în structura locuințelor primitive. La rîndul său, locuința omenească fusese precedată, din punct de vedere cronologic, de „locul sfînt“ provizoriu, de spațiul consacrat și cosmicizat provizoriu (cf. australienii achilpa). Cu alte cuvinte, toate simbolurile și toate ritualurile legate de temple, cetăți, case decurg, de fapt, din experiența primitivă a spațiului sacru.

Templu, bazilică, catedrală

În marile civilizații orientale — începînd cu Mesopotamia și Egiptul și sfîrșind cu China și India —, Templul cunoaște o nouă și importantă valorizare: nu mai este doar o imago mundi, ci și o reproducere pămîntească a unui model transcendent. Iudaismul a moștenit această concepție paleo–orientală a Templului, considerat copia unui arhetip ceresc. Această idee este probabil una dintre ultimele interpretări pe care omul religios le–a dat experienței primare a spațiului sacru, în opoziție cu spațiul profan. Se cuvine să stăruim puțin asupra perspectivelor deschise de această nouă concepție religioasă.

Să amintim mai întîi esența problemei: Templul este o imago mundi pentru că Lumea, ca lucrare a zeilor, este sacră. Însă structura cosmologică a Templului duce la o nouă valorizare religioasă: loc sfînt prin excelență, casă a zeilor, Templul resanctifică în permanență Lumea, pentru că o reprezintă și în același timp o conține. De fapt, Lumea este resancti-ficată în întregime datorită Templului. Oricare ar fi gradul său de impuritate, Lumea este continuu purificată de sfințenia sanctuarelor.

Această deosebire ontologică din ce în ce mai limpede dintre Cosmos și imaginea sa sanctificată, Templul, mai arată și că sfințenia Templului este la adăpost de orice corupție pămîntească, pentru că planul arhitectural al Templului este lucrarea zeilor și se găsește așadar foarte aproape de zei, în Cer. Modelele transcendente ale Templelor se bucură de o existență spirituală, incoruptibilă, cerească. Prin mila zeilor, omul ajunge la viziunea fulgurantă a acestor modele, pe care se străduiește apoi să le reproducă pe Pămînt. Regele Babilonului, Gudea, a visat că zeița Nidaba îi arăta o placă pe care erau înscrise stelele binefăcătoare și că un zeu i–a dezvăluit planul Templului. Sennacherib a ridicat Ninive după „planul stabilit din timpuri străvechi în

configurația Cerului".26 Aceasta nu înseamnă doar că primele construcții au fost posibile datorită „geometriei cerești", ci și că modelele arhitectonice, aflate în Cer, iau parte la sacralitatea uraniană.

Pentru poporul lui Israel, modelele tabernaclului, ale tuturor obiectelor sacre și ale Templului au fost create de Iahve dintotdeauna, și tot Iahve le–a arătat aleșilor săi pentru ca aceștia să le reproducă pe Pămînt. Iahve îi vorbește lui Moise astfel: „Din acestea să–Mi faci locaș sfînt și voi locui în mijlocul lor. Cortul și toate vasele și obiectele lui să le faci după modelul ce–ți voi arăta Eu; așa să le faci!" (Ieșirea, 25, 8–9). „Vezi să faci toate acestea după modelul ce ți s–a arătat în munte" (Ibid., 25, 40). Cînd David îi dă fiului său Solomon planul clădirilor Templului și al tuturor uneltelor sale, îl asigură că „toate acestea sînt în scrisoarea însuflată de la Domnul (…) cum m–a luminat El pentru toate lucrările zidirii" (I Cronici, 28, 19). El a văzut așadar modelul ceresc pe care Iahve îl făcuse la începutul veacurilor. Așa și spune de altfel Solomon: „Tu mi–ai poruncit să zidesc templul în muntele Tău cel sfînt și un jertfelnic în cetatea în care locuiești, după chipul cortului celui sfînt, pe care l–ai pregătit dintru început" (Înțelepciunea, 9, 8).

Ierusalimul ceresc a fost creat de Dumnezeu o dată cu Paradisul, deci in aeternum. Orașul Ierusalim nu era altceva decît copia aproximativă a modelului transcendent: el putea fi pîngărit de om, însă modelul nu, pentru că nu făcea parte din Timp. „Construcția care se află acum în mijlocul vostru nu este aceea care mi s–a arătat mie, aceea care era gata de cînd m–am hotărît să fac Paradisul și pe care i–am arătat–o lui Adam înainte ca el să cadă în păcat" (Apocalipsa lui Baruh, II, IV, 3–7).

Bazilica creștină și, mai tîrziu, catedrala preiau și prelungesc toate aceste sisteme de simboluri. Pe de o parte, biserica este gîndită, încă din Antichitatea creștină, ca o copie a Ierusalimului ceresc; pe de altă parte, ea reproduce Paradisul sau lumea cerească. Însă structura cosmologică a edificiului sacru se mai păstrează în conștiința creștinătății, fiind evidentă, de pildă, în biserica bizantină. „Cele patru părți ale interiorului bisericii reprezintă cele patru direcții cardinale. Interiorul bisericii este Universul, Altarul este Paradisul, care se află la răsărit. Poarta împărătească a sanctuarului propriu–zis mai purta numele de „Poarta Raiului". În Săptămîna Mare, această poartă rămîne deschisă pe tot timpul slujbei; sensul acestui obicei este limpede explicat în Canonul pascal: Cristos s–a ridicat din mormînt și ne–a deschis porțile Raiului. Apusul este, dimpotrivă, ținutul întunericului și al durerii, al morții, al locuințelor veșnice ale morților, care așteaptă învierea trupurilor și Judecata de Apoi. Mijlocul clădirii este Pămîntul. După Kosmas Indikopleustes, Pămîntul este dreptunghiular și mărginit de patru ziduri, deasupra cărora se află o boltă. Cele patru părți ale interiorului unei biserici reprezintă cele patru direcții cardinale.27 Ca imagine a Cosmosului, biserica bizantină reprezintă și totodată sfințește Lumea.

Cîteva concluzii

N–am citat, din miile de exemple aflate la îndemîna istoricului religiilor, decît un număr foarte restrîns, suficient însă pentru a înfățișa varietatea experienței religioase a spațiului. Am ales aceste exemple din culturi și epoci diferite, spre a prezenta cel puțin expresiile mitologice și scenariile rituale cele mai importante care țin de experiența spațiului sacru. De–a lungul istoriei, omul religios a valorificat în chip diferit această experiență fundamentală. Nu ne rămîne decît să comparăm concepția despre spațiul sacru, și deci despre Cosmos, așa cum apare ea la australienii achilpa, cu concepțiile asemănătoare ale tribului kwakiutl, ale altaicilor ori ale mesopotamienilor, ca să ne dăm seama de diferențe. Deoarece viața religioasă a omenirii are loc în Istorie, expresiile sale sînt implicit condiționate de momentele istorice și de stilurile culturale; iată un truism asupra căruia nu are rost să stăruim. Totuși, ceea ce ne interesează nu este varietatea infinită a experiențelor religioase ale spațiului, ci, dimpotrivă, elementele lor comune, de unitate. Ajunge să confruntăm comportamentul unui om nereligios față de spațiul în care trăiește cu comportamentul omului religios față de spațiul sacru ca să ne dăm seama imediat de deosebirea de structură dintre ele.

Dacă ar fi să prezentăm pe scurt rezultatul a ceea ce am arătat pînă acum, am spune că experiența spațiului sacru permite „întemeierea Lumii": acolo unde sacrul se manifestă în spațiu, se dezvăluie realul, și Lumea începe să existe. Însă ivirea sacrului nu proiectează doar un punct fix în mijlocul fluidității amorfe a spațiului profan, un „Centru" în „Haos": ea produce de asemenea o

ruptură de nivel, deschide comunicarea între nivelurile cosmice (Pămîntul şi Cerul) şi permite trecerea, de ordin ontologic, de la un mod de a fi la altul. Această ruptură în spaţiul profan eterogen creează „Centrul", prin care se poate comunica cu „transcendentul"; această ruptură întemeiază deci „Lumea", Centrul, făcînd posibilă orientatio. Manifestarea sacrului în spaţiu are deci o valenţă cosmologică: orice hierofanie spaţială, orice consacrare a unui spaţiu echivalează cu o „cosmogonie". O primă concluzie ar fi că Lumea poate fi percepută ca lume ori Cosmos în măsura în care se înfăţişează ca lume sacră.

Orice lume este lucrarea zeilor, pentru că a fost creată fie direct de către zei, fie consacrată, deci „cosmicizată" de către oamenii care au actualizat prin mijloace rituale actul exemplar al Creaţiei. Altfel spus, omul religios nu poate trăi decît într–o lume sacră, pentru că doar o asemenea lume participă la fiinţă, există cu adevărat. Această necesitate religioasă oglindeşte o sete ontologică nepotolită. Omul religios este însetat de fiinţă. Spaima dinaintea „Haosului" care înconjoară lumea sa locuită corespunde spaimei în faţa neantului. Spaţiul necunoscut care se întinde dincolo de „lumea" sa, spaţiul necosmicizat, adică neconsacrat, care nu este decît o întindere amorfă în care n–a fost încă proiectată nici o orientare şi nu s–a conturat nici o structură, acest spaţiu profan reprezintă pentru omul religios nefiinţa absolută. Dacă se rătăceşte cumva în acest spaţiu, omul se simte golit de substanţa sa „ontică", ca şi cum s–ar topi în Haos, şi sfîrşeşte prin a se stinge.

Această sete ontologică se manifestă în nenumărate feluri. Exemplul cel mai izbitor este, în cazul special al spaţiului sacru, voinţa omului religios de a se găsi în inima realului, în Centrul Lumii, de unde a început să ia fiinţă Cosmosul, spre a se întinde apoi către cele patru zări, unde există o posibilitate de comunicare cu zeii; pe scurt, acolo unde este cel mai aproape de zei. Am văzut că simbolismul Centrului Lumii nu priveşte doar ţările, cetăţile, templele şi palatele, ci şi cea mai modestă locuinţă omenească, de la cortul vînătorului nomad pînă la iurta păstorului şi casa cultivatorului sedentar. Cu alte cuvinte, un om religios se află în Centrul Lumii şi totodată la izvorul realităţii absolute, aproape de „deschiderea" care–i înlesneşte comunicarea cu zeii.

Pentru că aşezarea într–un loc, locuirea într–un spaţiu înseamnă repetarea cosmogoniei, şi deci imitarea lucrării zeilor, orice hotărîre existenţială a omului religios de a se „aşeza" în spaţiu este în acelaşi timp o hotărîre „religioasă". Asumîndu–şi responsabilitatea de a „crea" Lumea în care s–a hotărît să locuiască, omul religios „cosmicizează" Haosul şi totodată sanctifică micul său Univers, făcîndu–l să semene cu lumea zeilor. Omul religios doreşte din tot sufletul să locuiască într–o „lume divină", să aibă o casă asemănătoare cu „casa zeilor", aşa cum a fost ea mai tîrziu închipuită prin temple şi sanctuare. Această nostalgie religioasă oglindeşte de fapt dorinţa de a trăi într–un Cosmos pur şi sfînt, aşa cum era el la începutul începuturilor, cînd ieşea din mîinile Creatorului.

Experienţa Timpului sacru îi va permite omului religios să regăsească periodic Cosmosul aşa cum era el in principio, în clipa mitică a Creaţiei.

Capitolul II

Timpul sacru şi miturile

Durata profană şi Timpul sacru

Ca şi spaţiul, Timpul nu este nici omogen şi nici continuu pentru omul religios. Există intervale de Timp sacru, ca de pildă timpul sărbătorilor (în cea mai mare parte periodice) şi, pe de altă parte, Timpul profan, durata temporală obişnuită, în care se înscriu actele lipsite de semnificaţie religioasă. Între aceste două feluri de timp există, bineînţeles, o ruptură; dar, prin mijlocirea riturilor, omul religios poate „trece" cu uşurinţă de la durata temporală obişnuită la Timpul sacru.

Distingem încă de la început o deosebire esenţială între aceste două calităţi ale timpului: prin natura sa, Timpul sacru este reversibil, în sensul că este de fapt un Timp mitic primordial readus în prezent. Orice sărbătoare religioasă, orice Timp liturgic înseamnă reactualizarea unui eveniment sacru care a avut loc într–un trecut mitic, „la începutul începuturilor". Participarea religioasă la o sărbătoare implică ieşirea din durata temporală „obişnuită" şi reintegrarea în Timpul mitic actualizat de acea sărbătoare. Timpul sacru este deci mereu recuperabil şi repetabil la nesfîrşit. S–ar putea spune, dintr–un anumit punct de vedere, că acest timp nu „curge", că nu este o „durată" ireversibilă. Este un Timp ontologic prin excelenţă, „parmenidian": mereu egal cu el însuşi, nu se schimbă şi nici nu ia sfîrşit. Fiecare sărbătoare periodică înseamnă regăsirea aceluiaşi Timp sacru care s–a manifestat la sărbătoarea din anul precedent sau cu un secol în urmă: este Timpul creat şi sanctificat de zei, cu prilejul gestelor lor, care sînt reactualizate prin sărbătoare. Cu alte cuvinte, în sărbătoare se regăseşte prima apariţie a Timpului sacru, aşa cum s–a petrecut ea ab origine, in illo tempore. Pentru că Timpul sacru în care se desfăşoară sărbătoarea nu exista înainte de gestele divine comemorate de această sărbătoare. Creînd diferitele realităţi care alcătuiesc în zilele noastre Lumea, zeii întemeiau totodată şi Timpul sacru, pentru că Timpul contemporan unei creaţii era în mod necesar sanctificat prin prezenţa şi activitatea divină.

Omul religios trăieşte astfel în două feluri de Timp, dintre care cel mai important, Timpul sacru, apare sub forma paradoxală a unui Timp circular, reversibil şi recuperabil, un soi de prezent mitic regăsit periodic cu ajutorul riturilor. Acest comportament faţă de Timp deosebeşte omul religios de cel nereligios: primul refuză să trăiască doar în ceea ce se numeşte, în termeni moderni, „prezentul istoric", străduindu–se să ajungă la un Timp sacru care, în unele privinţe, ar putea însemna „Veşnicia".

Nu este uşor de arătat doar în cîteva cuvinte ce înseamnă Timpul pentru omul nereligios al societăţilor moderne. Nu intenţionăm să abordăm filozofiile moderne ale Timpului şi nici unele concepte pe care ştiinţa contemporană le foloseşte pentru propriile sale cercetări. Scopul nostru nu este de a compara sisteme ori filozofii, ci comportamente existenţiale. Or, ceea ce se poate observa la un om nereligios este că şi el cunoaşte o anumită discontinuitate şi eterogenitate a Timpului. Şi pentru el există, în afară de timpul mai curînd monoton al muncii, un timp al petrecerilor şi al spectacolelor, un timp „festiv". Şi el trăieşte după ritmuri temporale variate şi cunoaşte timpuri cu intensitate variabilă: cînd ascultă muzica preferată sau cînd, îndrăgostit, aşteaptă sau întîlneşte persoana iubită, trăieşte, evident, într-un alt ritm temporal decît atunci cînd munceşte sau se plictiseşte.

O deosebire esenţială există însă faţă de omul religios: acesta cunoaşte intervale „sacre", care nu iau parte la durata temporală ce le precedă şi le urmează, care au o altă structură şi o altă „origine", pentru că este un Timp primordial, sanctificat de zei şi putînd fi adus în prezent prin

sărbătoare. Pentru un om nereligios, Timpul nu poate reprezenta nici ruptură, nici „mister“: el alcătuieşte dimensiunea existenţială cea mai profundă a omului şi este legat de propria sa existenţă, avînd aşadar un început şi un sfîrşit, care este moartea, dispariţia existenţei. Oricît de numeroase ar fi ritmurile temporale pe care le urmează şi oricît de deosebite ar fi intensităţile acestor ritmuri, omul nereligios ştie că este vorba mereu de o experienţă umană în care nu poate interveni nici o prezenţă divină.

Dimpotrivă, pentru omul religios, durata temporală profană poate fi periodic „oprită“ prin introducerea, cu ajutorul riturilor, a unui Timp sacru, non–istoric (în sensul că nu ţine de prezentul istoric). Tot aşa cum o biserică înseamnă o ruptură de nivel în spaţiul profan al unui oraş modern, slujba religioasă care are loc înăuntrul ei înseamnă o ruptură în durata temporală profană: nu mai este prezent Timpul istoric actual, timpul trăit, de pildă, pe străzile şi în casele din jur, ci Timpul în care s–a desfăşurat existenţa istorică a lui Isus Cristos, Timpul sfinţit prin predicile, patimile, moartea şi învierea lui Cristos. Trebuie să spunem totuşi că acest exemplu nu evidenţiază întru totul deosebirea dintre Timpul profan şi Timpul sacru; în comparaţie cu celelalte religii, creştinismul a reînnoit într–adevăr experienţa şi conceptul de Timp liturgic, afirmînd istoricitatea persoanei lui Cristos. Pentru un credincios, liturghia se desfăşoară într–un Timp istoric sfinţit prin întruparea Fiului lui Dumnezeu. Timpul sacru, periodic reactualizat în religiile precreştine (mai ales în cele arhaice) este un Timp mitic, un Timp primordial, care nu poate fi identificat cu trecutul istoric, un Timp originar, care s–a ivit „dintr–o dată“, care nu era precedat de un alt Timp, pentru că nici un Timp nu putea exista înainte de apariţia realităţii înfăţişate de mit.

Ceea ce ne interesează înainte de toate este această concepţie arhaică a Timpului mitic. Vom vedea în cele ce urmează care sînt deosebirile faţă de iudaism şi creştinism.

Templum-tempus

Cîteva elemente ne vor ajuta să înţelegem mai uşor comportamentul omului religios faţă de Timp. Trebuie să amintim în primul rînd că, în mai multe limbi ale populaţiilor aborigene din America de Nord, termenul de „Lume“ (= Cosmos) este folosit şi cu sensul de „An“. Iakuţii spun „a trecut lumea“, înţelegînd prin aceasta că „s–a scurs un an“. La populaţia yuki, „Anul“ este desemnat de cuvintele „Pămînt“ sau „Lume“; ca şi iakuţii, yuki spun, la trecerea anului, că „a trecut Pămîntul“. Aceşti termeni arată legătura de ordin religios dintre Lume şi Timpul cosmic. Cosmosul este văzut ca o unitate vie care se naşte, se dezvoltă şi se stinge în ultima zi a Anului, ca apoi să renască o dată cu Anul Nou. Vom vedea că această renaştere este de fapt o naştere, Cosmosul renăscînd în fiecare An pentru că Timpul începe, cu fiecare An Nou, ab initio.

Legătura cosmico–temporală este de ordin religios: Cosmosul poate fi omologat cu Timpul cosmic („Anul“), pentru că este vorba în ambele cazuri de realităţi sacre, de creaţii divine. La unele populaţii nord–americane, această legătură cosmico–temporală este arătată de însăşi structura edificiilor sacre. De vreme ce Templul este imaginea Lumii, el conţine şi un simbolism temporal. Este ceea ce se poate constata, de pildă, la triburile algonkin şi sioux. Coliba sacră reprezintă în acest caz Universul, dar şi Anul, pentru că Anul este văzut ca un fel de trecere prin cele patru puncte cardinale, re-prezentate de cele patru ferestre şi de cele patru uşi ale colibei. Indienii dakota obişnuiesc să spună că „Anul este un cerc în jurul Lumii“, adică în jurul colibei sacre, care este o imago mundi.1

Găsim în India un exemplu şi mai clar. Am văzut că ridicarea unui altar înseamnă repetarea cosmogoniei. Or, textele adaugă că „Anul este altarul focului“, explicînd totodată şi simbolismul lui temporal: cele 360 de cărămizi de împrejmuire corespund celor 360 de nopţi ale anului, iar cele 360 de cărămizi yajusmati celor 360 de zile (Satapatha Brahmańa, X, 5, IV, 10 şi aşa mai departe). Cu alte cuvinte, cu fiecare înălţare a unui altar al focului, nu numai că se reface Lumea, ci „se clădeşte Anul“: Timpul este re–creat, deci regenerat. Pe de altă parte, Anul este asimilat lui Prajapati, zeul cosmic; cu fiecare nou altar, Prajapati este înviat, adică sfinţenia Lumii este întărită. Nu este vorba de Timpul profan, de simpla durată temporală, ci de sanctificarea Timpului cosmic. Înălţarea altarului focului are drept ţel sanctificarea Lumii, adică integrarea sa într–un Timp sacru.

Găsim un simbolism temporal analog integrat în simbolismul cosmologic al Templului de la Ierusalim. După Flavius Josephus (Ant. Jud., III, VII, 7), cele douăsprezece pîini care se aflau pe

masă re-prezentau cele douăsprezece luni ale Anului, iar candelabrul cu şaptezeci de braţe reprezenta decanii (adică împărţirea zodiacală a celor şapte planete în cîte zece părţi). Templul era o imago mundi: găsindu–se în „Centrul Lumii“, la Ierusalim, el sanctifica nu numai întreg Cosmosul, ci şi „viaţa“ cosmică, adică Timpul.

Primul care a explicat înrudirea etimologică dintre templum şi tempus este Hermann Usener, care a interpretat cei doi termeni cu ajutorul noţiunii de intersectare („Schneidung, Kreuzung“)2. Cercetările ulterioare au adus precizări în legătură cu această descoperire: „Templum se referă la aspectul spaţial, iar tempus la aspectul temporal al mişcării orizontului în spaţiu şi în timp.“3

Toate aceste lucruri par să aibă o semnificaţie profundă, şi anume că pentru omul religios al culturilor arhaice Lumea se reînnoieşte în fiecare an sau, cu alte cuvinte, îşi regăseşte cu fiecare început de an „sfinţenia“ originară, cu care se născuse din mîinile Creatorului. Acest simbolism este vădit în structura arhitectonică a sanctuarelor. Templul fiind locul sfînt prin excelenţă şi totodată imaginea Lumii, el sanctifică întregul Cosmos şi în acelaşi timp viaţa cosmică. Or, această viaţă cosmică era închipuită ca un soi de traiectorie circulară, identificîndu–se cu Anul. Anul era ca un cerc închis: avea un început şi un sfîrşit, dar şi posibilitatea de a „renaşte“ în chip de An Nou. Fiecare An Nou aducea un Timp „nou“, „curat“ şi „sfînt“, adică un timp care nu fusese încă folosit şi uzat.

Timpul însă renăştea, reîncepea, pentru că Lumea era creată din nou la începutul fiecărui An. Am văzut în capitolele precedente cît de important este mitul cosmogonic ca model exemplar al oricărui tip de creaţie sau de construcţie. Cosmogonia înseamnă şi creare a Timpului, ba mai mult: cosmogonia fiind arhetipul oricărei „creaţii“, Timpul cosmic pe care cosmogonia îl face să ţîşnească este modelul exemplar al tuturor celorlalte feluri de timp, adică al Timpurilor proprii diverselor categorii de făpturi care există pe lume. Altfel spus, pentru omul religios al culturilor arhaice, orice creaţie, orice existenţă începe în Timp: înainte ca un lucru să existe nu poate exista nici timpul acestui lucru. Înainte să apară Cosmosul nu exista timp cosmic. Înainte de apariţia unei anumite specii vegetale, timpul de care ea are nevoie astăzi să crească, să rodească şi să moară nu exista. Orice creaţie este deci imaginată ca avînd loc la începutul Timpului, in principio. Timpul ţîşneşte o dată cu prima apariţie a unei noi categorii de realităţi existente. Mitul joacă, aşadar, un rol atît de important pentru că arată cum anume şi–a făcut apariţia o realitate.

Repetarea anuală a cosmogoniei

Mitul cosmogonic arată cum s–a ivit Cosmosul. În Babilon, în timpul ceremoniei akîtu, care se desfăşura în ultimele zile ale anului şi în primele zile ale Anului Nou, era recitat solemn „Poemul Creaţiei“, Enuma elish. Această recitare rituală actualiza lupta dintre Marduk şi monstrul marin Tiamat, care avusese loc ab origine şi care pusese capăt Haosului prin victoria finală a zeului. Marduk făurise Cosmosul din trupul ciopîrţit al lui Tiamat, iar pe om din sîngele demonului Kingu, principalul aliat al lui Tiamat. Că această comemorare a Creaţiei este într–adevăr o reactualizare a actului cosmogonic ne–o dovedesc atît ritualurile, cît şi formulele rostite în cursul ceremoniei.

Lupta dintre Tiamat şi Marduk era redată printr–o confruntare între două grupuri de personaje; regăsim acelaşi ceremonial la hitiţi, tot în cadrul scenariului dramatic prilejuit de Anul Nou, la egipteni şi în ţinutul Ras Shamra. Lupta dintre cele două grupuri de personaje repeta trecerea de la Haos la Cosmos, actualizînd cosmogonia. Evenimentul mitic redevenea prezent. „Să–l învingă mereu pe Tiamat şi să–i grăbească sfîrşitul!“, striga conducătorul ceremonialului. Lupta, victoria şi Creaţia aveau loc chiar în această clipă, hic et nunc.

Deoarece Anul Nou este o reactualizare a cosmogoniei, el implică reluarea Timpului de la începuturile sale, adică refacerea Timpului primordial, a Timpului „pur“, cel care exista în momentul Creaţiei. Anul Nou era aşadar un prilej pentru „curăţirea“ de păcate şi alungarea demonilor sau măcar a unui ţap ispăşitor. Nu este vorba doar de sfîrşitul efectiv al unui anumit interval de timp şi de începutul unui alt interval (cum îşi imaginează, de pildă, un om modern), ci şi de abolirea anului trecut şi a timpului scurs. Acesta este de altfel sensul purificărilor rituale: o ardere, o anulare a păcatelor şi a greşelilor individului şi ale comunităţii în ansamblu, şi nu doar o simplă „purificare“.

Naurôz — Anul Nou persan — aminteşte de ziua în care a avut loc Crearea Lumii şi a omului. În ziua de Naurôz avea loc „înnoirea Creației", cum spunea istoricul arab Albîruni. Regele rostea: „Iată o nouă zi, dintr–o nouă lună a unui nou an: trebuie să înnoim ceea ce timpul a învechit." Timpul învechise ființa omenească, societatea, Cosmosul, şi acest Timp distrugător era Timpul profan, durata propriu–zisă: trebuia abolit, pentru a reveni la momentul mitic în care lumea începuse să existe, scăldată într–un Timp „pur", „puternic" şi sacru. Timpul profan scurs era abolit cu ajutorul riturilor care închipuiau un fel de „sfîrşit al lumii". Stingerea focurilor, întoarcerea sufletelor morților, confuzia socială de tipul Saturnaliilor, licența erotică, orgiile şi altele simbolizau întoarcerea Cosmosului în Haos. În ultima zi a anului, Universul se topea în Apele primordiale. Monstrul marin Tiamat, simbol al întunericului, al amorfului, al non–manifestatului, învia şi devenea iarăşi amenințător. Lumea care existase de–a lungul unui an întreg dispărea cu adevărat. Deoarece Tiamat era din nou acolo, Cosmosul era anulat, iar Marduk era nevoit să–l creeze din nou, după ce–l înviase încă o dată pe Tiamat.4

Iată care era semnificația acestei întoarceri periodice a lumii într–o modalitate haotică: toate „păcatele" de peste an, tot ceea ce Timpul pîngărise şi învechise, era nimicit în sensul fizic al termenului. Participînd în chip simbolic la nimicirea şi la re–crearea Lumii, omul era şi el creat din nou şi renăştea, pentru că începea o existență nouă. Cu fiecare An Nou, omul se simțea mai liber şi mai curat, pentru că scăpase de povara greşelilor şi păcatelor sale. Se întorcea în Timpul mitic al Creației, un Timp sacru şi „puternic": sacru pentru că era transfigurat de prezența zeilor, „puternic" pentru că era Timpul celei mai uriaşe creații cunoscute vreodată, aceea a Universului. Omul era din nou, în mod simbolic, contemporan cu cosmogonia şi lua parte la Facerea Lumii. În Orientul Apropiat, participa chiar, în timpuri străvechi, la această creație (cf. cele două grupuri antagoniste care îi reprezintă pe Zeu şi pe Monstrul marin).

Nu este greu de înțeles de ce omul religios era urmărit de amintirea acestui Timp mitic, şi de ce se străduia periodic să se întoarcă la el: in illo tempore, zeii ajunseseră la apogeul puterii. Cosmogonia este manifestarea divină supremă, gestul exemplar de putere, de îndestulare, de creativitate. Omul religios este însetat de real şi încearcă prin toate mijloacele care îi stau la îndemînă să se aşeze la izvorul realității primordiale, cînd lumea era in statu nascendi.

Regenerarea prin întoarcerea la Timpul originar

Toate aceste lucruri s–ar cuveni dezvoltate, dar nu putem deocamdată menționa decît două elemente esențiale, şi anumeă: 10 prin repetarea anuală a cosmogoniei, Timpul era regenerat, reîncepea ca Timp sacru, deoarece coincidea cu acel illud tempus cînd Lumea începuse să existe; 20 participînd în mod ritual la „sfîrşitul Lumii" şi la „re–crearea" ei, omul devenea contemporan cu illud tempus, deci se năştea din nou, îşi relua existența de la capăt cu rezerva de forțe vitale intactă, aşa cum era ea în clipa cînd venise pe lume.

Cele două elemente sînt importante pentru că ne dezvăluie secretul comportamentului omului religios față de Timp. Timpul sacru şi puternic fiind Timpul originii, clipa desăvîrşită în care s–a făurit o realitate şi în care această realitate s–a manifestat pe deplin, pentru prima oară, omul se va strădui periodic că ajungă din nou în acest Timp originar. Pe această reactualizare rituală a lui illud tempus al primei epifanii a unei realități se bazează toate calendarele sacre: sărbătoarea nu este „comemorarea" unui eveniment mitic (şi deci religios), ci reactualizarea acestuia.

Timpul originii este prin excelență Timpul cosmogoniei, clipa în care a apărut realitatea cea mai cuprinzătoare, adică Lumea. Cum am putut vedea în capitolul precedent, cosmogonia slujeşte aşadar drept model exemplar pentru orice „creație", orice fel de „facere". Din acelaşi motiv, Timpul cosmogonic slujeşte drept model tuturor Timpurilor sacre; pentru că, dacă Timpul sacru este acela în care s–au manifestat şi au creat zeii, este limpede că Facerea Lumii este manifestarea divină cea mai cuprinzătoare şi mai măreață.

Omul religios reactualizează deci cosmogonia nu numai de fiecare dată cînd „făureşte" ceva („lumea lui proprie" — teritoriul locuit — sau o cetate, o casă etc.), ci şi atunci cînd vrea să asigure o domnie fericită unui nou Suveran sau cînd trebuie să salveze recoltele amenințate, să poarte cu succes un război ori să facă o călătorie pe mare. Recitarea rituală a mitului cosmogonic joacă un rol important mai ales în vindecări, care au drept scop regenera-rea ființei omeneşti. În insulele Fidji,

ceremonialul instalării unui nou suveran poartă numele de „Facerea Lumii“, iar acest ceremonial se repetă şi pentru salvarea recoltelor ameninţate. Cea mai largă aplicaţie rituală a mitului cosmogonic se întîlneşte probabil în Polinezia. Vorbele pe care Io le rostise in illo tempore pentru a crea Lumea au devenit formule rituale. Oamenii le repetă cu felurite prilejuri: pentru fecundarea unui pîntece sterp, pentru vindecarea bolilor, atît ale minţii, cît şi ale trupului, la pregătirile de război, dar şi în ceasul morţii ori pentru stimularea inspiraţiei poetice.5

Mitul cosmogonic este, aşadar, pentru polinezieni modelul arhetipal al tuturor „creaţiilor“, oricare ar fi planul desfăşurării lor: biologic, psihologic, spiritual. Deoarece recitarea rituală a mitului cosmogonic implică reactualizarea acestui eveniment primordial, cel pentru care este recitat mitul este proiectat în chip magic la „începuturile Lumii“ şi devine contemporan cu cosmogonia. Acesta se întoarce la Timpul originii, în scopul terapeutic de a–şi relua existenţa de la capăt, de a se naşte încă o dată. Concepţia subiacentă acestor rituri de vindecare ar fi că Viaţa nu poate fi reparată, ci doar re–creată prin repetarea simbolică a cosmogoniei, deoarece cosmogonia este modelul exemplar al oricărei creaţii.

Putem înţelege şi mai bine funcţia regeneratoare a întoarcerii la Timpul originii dacă cercetăm mai în amănunt terapeutica arhaică, ca de pildă cea a populaţiei tibeto–birmane nakhi, din sud–vestul Chinei (provincia Yunnan). Ritualul de vindecare constă de fapt în recitarea solemnă a mitului Facerii Lumii, urmat de miturile originii bolilor (provocate de mînia Şerpilor) şi de apariţia primului şaman–vindecător care le aduce oamenilor leacurile trebuincioase. Aproape toate ritualurile se referă la începuturi, la Timpul mitic cînd Lumea încă nu exista: „La început, pe cînd cerul, soarele, luna, stelele, planetele şi pămîntul încă nu se iviseră, pe cînd nu era încă nimic etc.“ Urmează apoi cosmogonia şi apariţia şerpilor: „În vremea cînd s–a ivit cerul, cînd s–au răspîndit soarele, luna, stelele şi planetele şi pămîntul; cînd s–au născut munţii, văile, copacii şi stîncile, tot atunci s–au arătat şerpii naga şi dragonii etc.“ Se vorbeşte apoi de apariţia primului vindecător şi a leacurilor, cu precizarea: „Trebuie arătat de unde vine leacul, altfel nu se poate vorbi despre el.“6

Se cuvine adăugat, în legătură cu aceste rostiri magice cu scop medical, că mitul originii leacurilor face întotdeauna parte din mitul cosmogonic. În terapeuticile primitive şi tradiţionale, un leac nu este bun decît atunci cînd originea lui este amintită în faţa bolnavului. Un mare număr de incantaţii din Orientul Apropiat şi din Europa cuprind povestea bolii ori a demonului care a provocat–o şi vorbesc despre momentul mitic în care o divinitate sau un sfînt a izbutit să stîrpească răul.7 Eficacitatea terapeutică a incantaţiei constă în faptul că aceasta, rostită ritual, reactualizează Timpul mitic al „originii“, atît al originii Lumii, cît şi al originii bolii şi a tratamentului.

Timpul „festiv“ şi structura sărbătorilor

Timpul originii unei realităţi, adică Timpul întemeiat de prima sa apariţie, are o valoare şi o funcţie exemplare; din acest motiv, omul se străduieşte să–l reactualizeze periodic, cu ajutorul unor ritualuri adecvate. Însă „prima manifestare“ a unei realităţi echivalează cu crearea sa de către Fiinţe divine sau semi–divine: regăsirea Timpului originii implică aşadar repetarea rituală a actului creator al zeilor. Reactualizarea periodică a actelor creatoare înfăptuite de către Fiinţele divine in illo tempore alcătuieşte calendarul sacru, totalitatea sărbătorilor. O sărbătoare se desfăşoară întotdeauna în Timpul originii. Şi tocmai regăsirea acestui Timp originar, sacru, deosebeşte comportamentul uman din timpul sărbătorii de cel de dinainte ori de după sărbătoare. În numeroase cazuri, ceea ce se petrece în timpul sărbătorilor nu se deosebeşte cu nimic de ceea ce se întîmplă în zilele obişnuite, însă omul religios este încredinţat că trăieşte într–un alt Timp, că a izbutit să se întoarcă în acel illud tempus mitic.

Cu prilejul ceremoniilor totemice anuale intichiuma, australienii arunta reiau itinerariul urmat de Strămoşul mitic al tribului din epoca altcheringa („vremea visului“). Se opresc în nenumăratele locuri unde s–a oprit Strămoşul şi fac aceleaşi gesturi pe care le făcuse acesta, in illo tempore. Pe durata întregii ceremonii postesc, nu poartă arme şi se feresc de orice contact cu femeile sau cu membrii altor clanuri. Sînt cu totul cufundaţi în „vremea visului“.8

Sărbătorile care au loc la fiecare an în insula Tikopia, din arhipelagul polinezian, reproduc „lucrările zeilor“, actele prin care zeii, în Timpurile mitice, au alcătuit Lumea aşa cum este ea în zilele noastre.9 Timpul „festiv“, în care se trăieşte pe durata ceremoniilor, se caracterizează prin

anumite interdicții (tabuuri): zgomotul, jocurile, dansurile sînt cu desăvîrşire oprite. Trecerea de la Timpul profan la Timpul sacru este marcată ritual de ruperea unui băț în două. Numeroasele ceremonii care alcătuiesc sărbătorile periodice şi care nu fac decît să repete gesturile exemplare ale zeilor nu se deosebesc, în aparență, de activitățile fireşti: este vorba de repararea rituală a bărcilor, de rituri legate de cultivarea plantelor comestibile (yam, taro şi altele), de refacerea sanctuarelor. În realitate, toate aceste activități ceremoniale se deosebesc de aceleaşi munci făcute în zilele obişnuite prin faptul că ele nu privesc decît anumite obiecte, care sînt într–un fel arhetipurile categoriilor respective, şi prin aceea că se desfăşoară într–o atmosferă impregnată de sacru. Într–adevăr, indigenii sînt conştienți că reproduc în cele mai mici amănunte actele exemplare ale zeilor, aşa cum aceştia le înfăptuiseră in illo tempore.

Astfel, omul religios devine periodic contemporan cu zeii, în măsura în care reactualizează Timpul primordial în care s–au înfăptuit lucrările divine. La nivelul civilizațiilor „primitive", tot ceea ce face omul are un model transuman; chiar şi în afara Timpului „festiv", gesturile sale urmează modelele exemplare hotărîte de zei şi de Strămoşii mitici. Această imitație poate însă deveni din ce în ce mai puțin corectă; modelul riscă să fie deformat sau chiar uitat. Reactualizările periodice ale gesturilor divine, sărbătorile religioase au drept scop să–i învețe pe oameni modelele sacre. Repararea rituală a bărcilor sau cultivarea rituală a plantelor (yam, de pildă) nu mai seamănă cu aceleaşi munci desfăşurate în afara perioadelor sacre. Ele sînt mai exacte, mai apropiate de modelele divine, şi sînt în acelaşi timp rituale, fiind călăuzite de o intenție religioasă. Ceremonialul reparării unei bărci nu are nici o legătură cu faptul că barca trebuie reparată, ci arată că, în vremurile mitice, zeii le–au arătat oamenilor cum anume se repară bărcile. Nu mai este vorba de o operație empirică, ci de un act religios, de o imitatio dei. Lucrul care trebuie reparat nu este doar unul dintre cele care alcătuiesc numeroasa categorie a „bărcilor", ci un arhetip mitic: barca de care zeii s–au folosit „in illo tempore". Timpul în care are loc repararea rituală a bărcilor aminteşte de Timpul primordial, adică Timpul în care lucrau zeii.

Exemplul pe care l–am analizat nu se poate aplica la toate tipurile de sărbători periodice. Ceea ce ne interesează nu este morfologia sărbătorii, ci structura Timpului sacru actualizat prin sărbători. Se poate spune că Timpul sacru este mereu acelaşi, alcătuind „un şir de eternități" (Hubert şi Mauss). Oricît de complexă ar fi o sărbătoare religioasă, ea reproduce întotdeauna un eveniment sacru care a avut loc ab origine şi care este readus în prezent în chip ritual. Participanții devin contemporani cu evenimentul mitic sau, altfel spus, „ies" din timpul lor istoric, adică din Timpul alcătuit din totalitatea evenimentelor profane, personale şi interpersonale, pentru a ajunge la Timpul primordial, care este mereu acelaşi şi care aparține Eternității. Omul religios ajunge periodic în Timpul mitic şi sacru, la Timpul originii, care „nu se scurge", pentru că nu ia parte la durata temporală profană, fiind alcătuit dintr–un prezent etern, recuperabil la nesfîrşit.

Omul religios simte nevoia să se cufunde perio-dic în acest Timp sacru şi indestructibil, fiind încredințat că acesta determină celălalt timp, obişnuit, durata profană în care se desfăşoară orice existență omenească. Prezentul etern al evenimentului mitic determină durata profană a evenimentelor istorice. Ca să dăm un singur exemplu, hierogamia divină, care a avut loc in illo tempore, a îngăduit unirea sexuală, omenească. Unirea dintre zeu şi zeiță se petrece într–o clipă atemporală, într–un prezent veşnic; unirea sexuală dintre oameni, cînd nu este rituală, se desfăşoară în durată, în Timpul profan. Timpul sacru, mitic, întemeiază şi Timpul existențial, istoric, slujindu–i acestuia drept model exemplar. Altfel spus, totul există datorită ființelor divine ori semidivine. „Originea" realităților şi a Vieții înseşi este religioasă. Planta yam poate fi cultivată şi consumată în chip „obişnuit" pentru că este cultivată şi consumată periodic în chip ritual. Iar aceste ritualuri pot fi îndeplinite pentru că zeii le–au dezvăluit in illo tempore, creînd omul şi planta yam şi arătîndu–le oamenilor cum anume această plantă comestibilă poate fi cultivată şi consumată.

Dimensiunea sacră a Vieții se regăseşte din plin în sărbătoare, cînd se experimentează sfințenia existenței omeneşti ca lucrare a zeilor. În restul timpului, omul poate oricînd uita ceea ce este fundamental, şi anume că existența nu este „dată" de către ceea ce modernii numesc „Natură", ci este o creație a Celorlalți, adică zeii sau Ființele semidivine. În schimb, sărbătorile redau dimensiunea sacră a existenței, amintind cum anume zeii sau Strămoşii mitici au făcut omul şi i–au împărtăşit comportamentele sociale şi muncile practice.

Dintr–un anumit punct de vedere, această „ieşire“ periodică din Timpul istoric, şi mai ales consecinţele ei pentru existenţa globală a omului religios, ar putea aduce cu o respingere a libertăţii creatoare. Este vorba de fapt de o veşnică întoarcere in illo tempore, într–un trecut care este „mitic“ şi nu are nimic istoric. S–ar putea conchide că această eternă repetare a gesturilor exemplare dezvăluite de zei ab origine împiedică orice progres uman şi para-lizează orice elan creator. Concluzia este justificată, dar numai în parte, deoarece omul religios, chiar şi cel mai „primitiv“, nu se împotriveşte progresului, în principiu, ci îl acceptă, atribuindu–i însă o origine şi o dimensiune divine. Tot ceea ce, din perspectiva modernă, ni s–ar părea aducător de „progres“ (de orice fel — social, cultural, tehnic şi aşa mai departe) în comparaţie cu o situaţie anterioară, a fost asumat de către societăţile primitive în decursul lungii lor istorii, ca un şir de revelaţii divine. Deocamdată nu interesează acest aspect al problemei. Importantă este înţelegerea semnificaţiei religioase a repetării gesturilor divine. Pare destul de limpede că, simţind nevoia să reproducă la nesfîrşit aceleaşi gesturi exemplare, omul religios doreşte şi încearcă să trăiască în preajma zeilor.

Omul — contemporan periodic cu zeii

Capitolul precedent, privitor la simbolismul cosmologic al oraşelor, templelor şi caselor, ne–a arătat că acesta se leagă de ideea unui „Centru al Lumii“. Experienţa religioasă cuprinsă în simbolismul Centrului ar putea fi următoarea: omul doreşte să se aşeze într–un spaţiu „deschis către înalt, aflat în comunicare cu lumea divină“. Aşezarea în preajma unui „Centru al Lumii“ nu înseamnă altceva decît aşezarea în preajma zeilor.

Regăsim aceeaşi dorinţă de apropiere de zei dacă analizăm semnificaţia sărbătorilor religioase. Cel ce se cufundă în Timpul sacru de origine devine „contemporan cu zeii“, deci trăieşte în preajma lor, chiar dacă această prezenţă este tainică, în sensul că nu este întotdeauna vizibilă. Intenţionalitatea descifrată în experienţa Spaţiului şi a Timpului sacru dezvăluie dorinţa de întoarcere la o stare primordială, cînd zeii şi Strămoşii mitici erau prezenţi, fiind pe cale de a crea Lumea, ori de a o orîndui, ori de a le arăta oamenilor temeiurile civilizaţiei. Această „stare primordială“ nu este de ordin istoric şi nu poate fi calculată cronologic; este vorba de o anterioritate mitică, de Timpul „originii“, de ceea ce s–a petrecut „la începuturi“, in principio.

Or, „la începuturi“, Fiinţele divine sau semidivine îşi făceau lucrarea pe Pămînt. Nostalgia „originilor“ este aşadar de natură religioasă. Omul doreşte să regăsească prezenţa activă a zeilor, doreşte să trăiască în Lumea proaspătă, curată şi „puternică“, aşa cum a ieşit ea din mîinile Creatorului. Nostalgia perfecţiunii începuturilor explică în mare parte întoarcerea periodică in illo tempore. S–ar putea spune, în termeni creştini, că este vorba de o „nostalgie a Paradisului“, cu toate că, la nivelul culturilor primitive, contextul religios şi ideologic este cu totul altul decît cel al iudeo–creştinismului. Însă Timpul mitic pe care omul se străduieşte să–l reactualizeze periodic este un Timp sanctificat de prezenţa divină, şi putem spune că dorinţa lui de a se afla în prezenţa zeilor şi într–o lume desăvîrşită (pentru că abia a luat naştere) corespunde nostalgiei stării paradiziace.

Această dorinţă a omului religios de a se întoarce periodic înapoi, strădania lui de a retrăi o situaţie mitică, cea de la începuturi, ar putea părea nefireşti şi umilitoare în concepţia modernă. Această nostalgie duce inevitabil la repetarea neîncetată a unui număr limitat de gesturi şi de comportamente. Se poate spune chiar, pînă la un anumit punct, că omul religios, mai ales cel din societăţile „primitive“, este prin excelenţă un om paralizat de mitul eternei reîntoarceri. Un psiholog din zilele noastre ar încerca să descifreze într–un asemenea comportament spaima în faţa noului, refuzul de a asuma responsabilitatea unei existenţe autentice şi istorice, nostalgia unei stări „paradiziace“, tocmai pentru că era embrionară şi nu se desprinsese cu totul de Natură.

Subiectul este mult prea complex pentru a putea fi abordat aici şi depăşeşte de altfel sfera preocupărilor noastre, pentru că pune problema opoziţiei dintre omul modern şi cel premodern. Trebuie totuşi să subliniem că omul religios al societăţilor primitive nu refuză nicidecum să–şi asume responsabilitatea unei existenţe autentice. Dimpotrivă, după cum am văzut şi cum vom mai avea prilejul să constatăm, el îşi asumă cu mult curaj responsabilităţi enorme, cum ar fi de pildă participarea la crearea Cosmosului, la crearea propriei lumi, asigurarea vieţii plantelor şi animalelor şi altele. Este vorba însă de un alt fel de responsabilitate decît cele pe care le socotim ca fiind singurele autentice şi valabile. Este o responsabilitate pe plan cosmic, spre deosebire de cele de

ordin moral, social sau istoric, singurele pe care le cunosc civilizațiile moderne. Din perspectiva existenței profane, omul nu–şi recunoaşte altă responsabilitate în afară de aceea față de sine însuşi şi față de societate. Pentru el, Universul nu alcătuieşte de fapt un Cosmos, o unitate vie şi articulată, ci este pur şi simplu totalitatea rezervelor materiale şi a energiilor fizice ale planetei, iar grija de căpetenie a omului modern este de a nu epuiza cumva resursele economice ale globului. Din punct de vedere existențial însă, „primitivul" se situează întotdeauna într–un context cosmic. Experiența lui personală nu este lipsită nici de autenticitate, nici de profunzime, însă ea pare pentru omul modern lipsită de autenticitate sau copilărească, pentru că este exprimată într–un limbaj cu care nu sîntem obişnuiți.

Ca să revenim la ceea ce spuneam mai înainte, nu sîntem îndreptățiți să vedem în întoarcerea periodică în Timpul sacru al originii o respingere a lumii reale şi o evadare în vis şi imaginar. Dimpotrivă, şi aici găsim obsesia ontologică, această trăsătură esențială a omului societăților primitive şi arhaice. Pentru că, de fapt, dorința de întoarcere la Timpul originii înseamnă deopotrivă dorința de a regăsi prezența zeilor şi Lumea puternică, proaspătă şi curată, aşa cum era ea in illo tempore. Aceasta înseamnă o sete de sacru şi în acelaşi timp o nostalgie a Ființei. Pe plan existențial, experiența constă în certitudinea de a putea reîncepe viața, periodic, cu maximum de „şanse". Viziunea optimistă asupra existenței este însoțită de o adeziune totală la Ființă. Prin toate comportamentele sale, omul religios arată că nu crede decît în Ființă, că participarea sa la Ființă este asigurată de revelația primordială, al cărei paznic este. Miturile reprezintă totalitatea acestor revelații primordiale.

Mit = Model exemplar

Mitul relatează o întîmplare sacră, adică un eveniment primordial care s–a petrecut la începuturile Timpului, ab initio.10 Relatarea unei întîmplări sacre echivalează însă cu dezvăluirea unui mister, pentru că personajele mitului nu sînt ființe umane, ci zei sau Eroi civilizatori, aşa că gestele lor sînt asemenea unor taine, pe care omul nu le–ar fi putut cunoaşte dacă nu i–ar fi fost dezvăluite. Mitul este deci povestea a ceea ce s–a petrecut in illo tempore, relatarea a ceea ce zeii sau ființele divine au făcut la începuturile Timpului; „a povesti" un mit înseamnă a spune ceea ce s–a petrecut ab origine. O dată „spus", adică „dezvăluit", mitul devine adevăr apodictic, temei al adevărului absolut. „Aşa este pentru că se spune că aşa este", afirmă eschimoşii netsilik pentru a dovedi temeinicia istoriei lor sacre şi a tradițiilor lor religioase. Mitul consemnează apariția unei noi „situații" cosmice sau a unui eveniment primordial, fiind aşadar, întotdeauna, relatarea unei „creații": mitul spune cum anume s–a făcut un lucru, cum a început să fie. Iată de ce mitul este legat de ontologie, pentru că nu vorbeşte decît de realități, de ceea ce s–a petrecut cu adevărat, de ceea ce s–a manifestat din plin.

Este vorba, fără îndoială, de realități sacre, pentru că sacrul este realul prin excelență. Nimic din ceea ce ține de sfera profanului nu ia parte la Ființă, pentru că profanul nu a fost întemeiat ontologic de mit, nu are un model exemplar. Cum vom putea constata în cele ce urmează, munca agricolă este un rit dezvăluit de zei sau de Eroii civilizatori, fiind aşadar un act real şi totodată semnificativ. Într–o societate desacralizată, munca agricolă este un act profan, justificat doar de profitul economic. Pămîntul este lucrat pentru a da foloase, hrană şi cîştig. Golită de simbolismul religios, munca agricolă devine „opacă" şi istovitoare, nu are nici o semnificație şi nu îngăduie nici o „deschidere" către universal, către lumea spirituală.

Nici un zeu, nici un Erou civilizator n–a dezvăluit vreodată un act profan. Tot ceea ce au făcut zeii sau Strămoşii, deci tot ceea ce istorisesc miturile despre activitatea lor creatoare, ține de sfera sacrului, deci ia parte la Ființă. În schimb, ceea ce oamenii fac din proprie inițiativă, fără a urma un model mitic, ține de profan, fiind aşadar un lucru zadarnic şi iluzoriu, prin urmare ireal. Cu cît omul este mai religios, cu atît are la îndemînă mai multe modele exemplare pentru comportamentele şi acțiunile sale. De asemenea, cu cît omul este mai religios, cu atît este mai integrat în real, riscînd mai puțin să se risipească în fapte neexemplare, „subiective" — în cele din urmă aberante.

Există un aspect al mitului care se cuvine subliniat: mitul înfățişează sacralitatea absolută, pentru că relatează activitatea creatoare a zeilor, dezvăluie sacralitatea lucrării lor. Altfel spus,

mitul înfăţişează izbucnirile diverse şi adesea dramatice ale sacrului în lume. Din acest motiv, la mulţi primitivi, miturile nu pot fi rostite oricum şi oricînd, ci doar în cursul anotimpurilor mai bogate sub aspect ritual (toamnă, iarnă) sau între ceremoniile religioase, deci într–un răgaz de timp sacru. Lumea este întemeiată de fapt prin izbucnirea sacrului, istorisită de mit. Fiecare mit arată cum anume o realitate a ajuns să existe, fie că este vorba de realitatea totală, Cosmosul, ori de o parte a acesteia — o insulă, o specie vegetală, o instituţie umană. Cînd se arată cum anume au ajuns lucrurile să existe, se oferă şi o explicaţie a acestei existenţe, precum şi un răspuns, indirect, la o altă întrebare: de ce există aceste lucruri? Acest „de ce“ este întotdeauna legat de „cum“, pentru că atunci cînd se arată cum a luat naştere un lucru, se înfăţişează şi izbucnirea în Lume a sacrului, cauză ultimă a oricărei existenţe reale.

Pe de altă parte, fiind o lucrare divină, deci o izbucnire a sacrului, orice creaţie este în acelaşi timp o izbucnire de energie creatoare în Lume. Orice creaţie este rodul unui preaplin. Zeii creează dintr–un exces de putere, dintr–o energie nestăvălită. Creaţia este rodul unui prisos de substanţă ontologică. Din acest motiv, mitul care povesteşte această ontofanie sacră, această manifestare victorioasă a preaplinului fiinţei, devine modelul exemplar al tuturor activităţilor omeneşti: doar el poate dezvălui ceea ce este real, supraabundent, eficient. „Trebuie să facem ceea ce au făcut zeii la început“, spune un text indian (Satapatha Brahmańa, VII, 2, I, 4). „Aşa au făcut zeii, aşa fac oamenii“, adaugă Taittriya Brahmańa (I, 5, IX, 4). Cea mai importantă funcţie a mitului este deci de a „fixa“ modelele exemplare ale tuturor riturilor şi ale tuturor activităţilor omeneşti semnificative: hrană, sexualitate, muncă, educaţie etc. Comportîndu–se ca fiinţă umană pe deplin responsabilă, omul imită gesturile exemplare ale zeilor, le repetă acţiunile, fie că este vorba de o simplă funcţie fiziologică, precum alimentaţia, ori de o activitate socială, economică, culturală, militară şi aşa mai departe.

Numeroase mituri din Noua Guinee vorbesc despre lungi călătorii pe mare, oferind astfel „modele pentru navigatorii actuali“, dar şi pentru orice altă activitate, „fie că este vorba de dragoste, de război, de pescuit, de aducere a ploii sau de orice altceva… Povestirea oferă precedente pentru diferitele momente ale construcţiei unei corăbii, pentru tabuurile sexuale pe care le implică şi aşa mai departe“. Căpitanul care porneşte pe mare îl întruchipează pe eroul mitic Aori. „Poartă îmbrăcămintea pe care o purta Aori, potrivit mitului; ca şi Aori, are chipul înnegrit, iar în plete, un love asemănător cu acela pe care Aori l–a smuls de pe fruntea lui Iviri. Dănţuieşte la poalele muntelui şi–şi întinde braţele tot aşa cum Aori îşi întindea aripile… Un pescar mi–a spus că, atunci cînd se pregătea să prindă peşti (cu arcul), se credea Kivavia. Nu cerea mila şi ajutorul eroului mitic, ci se identifica de–a dreptul cu acesta.“11

Acest simbolism al precedentelor mitice se regăseşte şi în alte culturi primitive. J. P. Harrington scrie, cu privire la tribul karuk din California: „Tot ceea ce făcea indianul karuk urma întocmai pilda a ceea ce făcuseră ikxareyavii în timpurile mitice. Aceşti ikxareyavi locuiau în America înaintea sosirii indienilor. Neştiind cum să redea acest cuvînt, indienii karuk din zilele noastre propun termeni ca «prinţi», «conducători», «îngeri»… N–au rămas alături de ei decît atît cît a fost nevoie ca să–i înveţe toate obiceiurile, spunîndu–le de fiecare dată celor din tribul karuk: «Iată cum ar face oamenii.» Faptele şi vorbele lor sînt şi astăzi pomenite în formulele magice ale indienilor karuk.“12

Această repetare fidelă a modelelor divine are un dublu rezultat: pe de o parte, imitîndu–i pe zei, omul se menţine în sacru şi, prin urmare, în realitate; pe de altă parte, datorită reactualizării neîntrerupte a gesturilor divine exemplare, lumea este sanctificată. Comportarea religioasă a oamenilor contribuie la menţinerea sfinţeniei lumii.

Reactualizarea miturilor

Se cuvine să amintim aici că omul religios îşi asumă o umanitate al cărei model este transuman, transcendent. El nu se recunoaşte ca fiind cu adevărat om decît în măsura în care imită zeii, Eroii civilizatori ori Strămoşii mitici. Altfel spus, omul religios se doreşte altfel decît este pe planul experienţei sale profane. Omul religios nu este dat, el se făureşte pe sine, apropiindu–se de modelele divine, care sînt păstrate de mituri, de istoria gestelor divine. Prin urmare, omul religios se socoteşte şi el făurit de Istorie asemenea omului profan, cu deosebirea că singura Istorie care îl

interesează este Istoria sacră dezvăluită de mituri, adică Istoria zeilor, în vreme ce omul profan se vrea constituit doar de Istoria umană, adică tocmai de totalitatea faptelor care nu prezintă pentru omul religios nici cel mai mic interes, pentru că este lipsită de modele divine. Trebuie spus că, încă de la început, omul religios îşi aşază modelul pe un plan transuman, cel dezvăluit de mituri. El nu devine cu adevărat om decît dacă se supune învățăturii miturilor, dacă–i imită pe zei.

O astfel de imitatio dei implică uneori, pentru primitivi, o mare responsabilitate. După cum am văzut, unele sacrificii sîngeroase îşi găsesc justificarea într–un act divin primordial: in illo tempore, zeul a ucis monstrul marin şi l–a sfîrtecat pentru a crea Cosmosul. Omul repetă această jertfă sîngeroasă, cîteodată omenească, atunci cînd trebuie să întemeieze un sat, un templu ori o casă. Consecințele posibile ale unei imitatio dei reies destul de limpede din mitologiile sau ritualurile a numeroase popoare primitive. De pildă, după miturile paleocultivatorilor, omul a ajuns ceea ce este astăzi — muritor, sexualizat şi silit să muncească — în urma unui omor primordial: înainte de epoca mitică, o Ființă divină, uneori o femeie ori o fată, alteori un copil sau un bărbat, s–a lăsat cuprinsă de flăcări pentru ca din trupul său ars să crească mai apoi tuberculi sau pomi fructiferi. Acest prim omor a schimbat cu totul modul de a fi al existenței omeneşti. Arderea Ființei divine a inaugurat atît nevoia de hrană, cît şi fatalitatea morții, precum şi sexualitatea, unicul mijloc de a asigura continuitatea vieții. Trupul divinității arse a devenit hrană, iar sufletul a coborît pe Pămînt, unde a întemeiat Împărăția Morților. Ad. E. Jensen, care a dedicat un studiu important acestor divinități, numite de el dema, a arătat foarte limpede că omul, hrănindu–se sau murind, ia parte la existența acestor dema.13

Pentru toate popoarele paleocultivatoare, evocarea periodică a întîmplării primordiale care a întemeiat actuala condiție umană este de cea mai mare importanță. Toată viața lor religioasă este o comemorare, o rememorare. Amintirea reactualizată prin rituri (prin repetarea omorului primordial) deține un rol hotărîtor: nu trebuie uitat ceea ce s–a petrecut in illo tempore. Adevăratul păcat este uitarea: fata care rămîne singură vreme de trei zile într–o colibă întunecoasă, la primul ciclu menstrual, fără să poată sta de vorbă cu cineva, se comportă astfel pentru că fata mitică ucisă şi preschimbată în Lună a rămas timp de trei zile în întuneric; dacă tînăra catamenială încalcă regula tăcerii şi vorbeşte, se face vinovată de uitarea unei întîmplări primordiale. Memoria personală nu intră în joc: unicul lucru important este rememorarea evenimentului mitic, singurul cu rol creator. Doar mitul primordial poate păstra istoria adevărată, istoria condiției umane, şi doar aici trebuie căutate şi găsite principiile şi paradigmele oricărui comportament.

În acest stadiu de cultură se întîlneşte canibalismul ritual. Prima grijă a canibalului pare să fie de natură metafizică, pentru că el nu trebuie să uite ceea ce s–a petrecut in illo tempore. Volhardt şi Jensen au arătat foarte bine acest lucru: uciderea şi devorarea scroafelor cu prilejul sărbătorilor, consumarea primilor tuberculi din recoltă înseamnă, de fapt, ospățul din trupul divin, acelaşi cu ospățul canibalilor. Jertfirea scroafelor, vînătoarea de capete, canibalismul se leagă în chip simbolic de strîngerea tuberculilor ori a nucilor de cocos. Volhardt14 a fost cel care a descoperit sensul religios al antropofagiei şi responsabilitatea umană asumată de către canibal. Planta comestibilă nu este dată în Natură, ci este rodul unui asasinat, pentru că astfel a fost ea creată la începuturile Lumii. Vînătoarea de capete, jertfele omeneşti, canibalismul au fost acceptate de către om, care şi–a asumat astfel viața plantelor. Volhardt a subliniat acest lucru pe bună dreptate: canibalul îşi asumă responsabilitatea în lume, canibalismul nu este un comportament „natural“ al omului „primitiv“ (şi nici nu se regăseşte de altfel la nivelurile cele mai arhaice de cultură), ci un comportament cultural, întemeiat pe o viziune religioasă a vieții. Pentru ca lumea vegetală să poată supraviețui, omul trebuie să ucidă şi să fie ucis; el trebuie de asemenea să–şi asume sexualitatea pînă la limita extremă, adică orgia. Este ceea ce spune un cîntec abisinian: „Cea care încă nu a zămislit, să zămislească; cel care încă nu a ucis, să ucidă!“ Este un fel de a arăta că ambele sexe sînt condamnate să–şi asume destinul.

Înainte de a încerca să judecăm canibalismul, trebuie să ne amintim că acesta se datorează Ființelor supranaturale, care l–au întemeiat însă pentru a le permite oamenilor să–şi asume o responsabilitate în Cosmos, pentru a–i obliga să asigure continuitatea vieții vegetale. Responsabilitatea este aşadar de natură religioasă. Este ceea ce afirmă canibalii din tribul uitoto: „Tradițiile noastre sînt mereu vii, chiar atunci cînd nu dansăm; dar facem ceea ce facem numai

pentru a putea dansa." Dansurile constau în repetarea tuturor evenimentelor mitice, deci şi a primului omor urmat de antropofagie.

Am amintit acest exemplu pentru a arăta că imi-tatio dei nu este concepută, la primitivi şi în civilizațiile paleo–orientale, în chip idilic; dimpotrivă, ea implică o mare responsabilitate umană. Chiar atunci cînd considerăm o societate „sălbatică", nu trebuie să uităm că faptele cele mai barbare şi comportamentele cele mai aberante urmează modele transumane, divine. Aceasta este însă o altă problemă, pe care nu o vom aborda aici, pentru că nu ne propunem să aflăm cum anume, în urma căror degradări şi neînțelegeri, unele comportamente religioase ajung să se deterioreze şi să devină aberante. Ceea ce trebuie subliniat este că omul religios dorea să–i imite pe zei şi credea că o face chiar atunci cînd faptele sale ajungeau la nebunie, josnicie şi crimă.

Istorie sacră, Istorie, istoricism

Omul religios cunoaşte, aşadar, două feluri de Timp: profan şi sacru. O durată evanescentă şi un „şir de veşnicii" periodic recuperabile în timpul sărbătorilor, care alcătuiesc calendarul sacru. Timpul liturgic al calendarului se desfăşoară în cerc închis, fiind Timpul cosmic al Anului, sanctificat de „lucrările zeilor". Şi pentru că lucrarea divină cea mai măreață a fost Facerea Lumii, comemorarea cosmogoniei joacă un rol însemnat în multe religii. Anul Nou coincide cu ziua dintîi a Creației. Anul este dimensiunea temporală a Cosmosului. La trecerea anului, se spune: „A trecut Lumea."

Orice An Nou înseamnă repetarea cosmogoniei, re–crearea Lumii şi totodată „crearea" Timpului, regenerarea lui printr–un „nou început". Mitul cosmogonic slujeşte deci drept model exemplar pentru orice „creație" sau „construcție" şi este chiar folosit ca mijloc ritual de vindecare. Devenind din nou, în chip simbolic, contemporan cu Creația, omul se întoarce la preaplinul primordial. Bolnavul se vindecă pentru că ia viața de la capăt, cu o încărcătură de energie intactă.

Sărbătoarea religioasă este reactualizarea unui eveniment primordial, a unei „întîmplări sacre", ai cărei actori sînt zeii sau Ființele semidivine. Or, „întîmplarea sacră" este povestită în mituri. Prin urmare, cei ce iau parte la sărbătoare devin contemporani cu zeii şi cu Ființele semidivine, trăind în Timpul primordial sanctificat de prezența şi activitatea zeilor. Calendarul sacru regenerează periodic Timpul, făcîndu–l să coincidă cu Timpul originii, adică Timpul „puternic" şi „pur". Experiența religioasă a sărbătorii, adică participarea la sacru, le îngăduie oamenilor să trăiască periodic în preajma zeilor. De aici decurge importanța capitală a miturilor în toate religiile premozaice, pentru că miturile povestesc despre gestele zeilor, iar aceste geste slujesc drept modele exemplare tuturor activităților omeneşti. În măsura în care îi imită pe zei, omul religios trăieşte în Timpul originii, adică Timpul mitic, „ieşind" din durata profană pentru a se întoarce într-un Timp „imobil", „veşnic".

Deoarece miturile alcătuiesc pentru el „povestea sfîntă", omul religios din societățile primitive nu trebuie nicidecum să le uite: reactualizînd miturile, el se apropie de zei şi ia parte la sfințenie. Există însă şi „întîmplări divine tragice", iar omul, reactualizîndu–le periodic, îşi asumă o mare responsabilitate față de sine şi față de Natură. Canibalismul ritual, de pildă, este urmarea unei concepții religioase tragice.

Aşadar, reactualizîndu–şi miturile, omul religios se străduieşte să se apropie de zei şi să ia parte la Ființă; imitarea modelelor exemplare divine reprezintă dorința lui de sfințenie şi în acelaşi timp nostalgia sa ontologică.

În religiile primitive şi arhaice, eterna repetare a gesturilor divine se justifică drept imitatio dei. Calendarul sacru reia în fiecare an aceleaşi sărbători, care comemorează aceleaşi întîmplări mitice. De fapt, calendarul sacru nu este altceva decît acea „eternă reîntoarcere" a unui număr limitat de gesturi divine, iar acest lucru este valabil nu doar în religiile primitive, ci în toate celelalte religii, deoarece calendarul sărbătorilor reprezintă o întoarcere periodică a aceloraşi stări primordiale, deci reactualizarea aceluiaşi Timp sacru. Reactualizarea aceloraşi întîmplări mitice este speranța cea mai mare a omului religios, care–şi regăseşte cu fiecare reactualizare şansa de a–şi schimba existența, de a o face asemănătoare modelului divin. Eterna repetare a gesturilor exemplare şi eterna întîlnire cu acelaşi Timp mitic al originii, sanctificat de zei, nu implică pentru omul religios din societățile primitive şi arhaice o viziune pesimistă asupra vieții; dimpotrivă, datorită

acestei „eterne reîntoarceri“ la izvoarele sacrului şi ale realului, existenţa omenească i se pare a fi mîntuită de nimicnicie şi de moarte.

Perspectiva se schimbă cu totul atunci cînd sensul religiozităţii cosmice se întunecă, aşa cum se întîmplă în unele societăţi mai evoluate, cînd elitele intelectuale se desprind treptat de tiparele religiei tradiţionale. Sanctificarea periodică a Timpului cosmic se dovedeşte în acest caz inutilă şi neînsemnată. Zeii nu mai sînt accesibili prin ritmurile cosmice. Semnificaţia religioasă a repetării gesturilor exemplare s–a pierdut. Or, repetarea golită de conţinutul său religios duce în chip necesar la o viziune pesimistă asupra existenţei. Cînd nu mai este un mijloc de întoarcere la starea primordială şi de regăsire a prezenţei tainice a zeilor, cînd este desacralizat, Timpul ciclic devine înspăimîntător, semănînd cu un cerc care se învîrte fără oprire în jurul propriului centru, repetîndu–se la nesfîrşit.

Este ceea ce s–a petrecut în India, unde a luat naştere complexa doctrină a ciclurilor cosmice (yuga). Un ciclu complet, numit mahayuga, durează 12 000 de ani, sfîrşindu–se cu o „disoluţie“ — pralaya —, care se repetă în chip mai radical la capătul fiecărei mii de cicluri, devenind mahapralaya, adică „Marea Disoluţie“. Schema exemplară „creaţie–distrugere–creaţie“ se repetă la nesfîrşit. Cei 12 000 de ani care alcătuiesc un mahayuga sînt socotiţi „ani divini“, fiecare dintre ei durînd 360 de ani, ceea ce înseamnă în total 4 320 000 ani într–un singur ciclu cosmic. O mie de asemenea mahayuga alcătuiesc o „formă“ (kalpa), iar paisprezece kalpa alcătuiesc un manvantara (numit astfel pentru că se presupune că fiecare manvantara este condus de către un Manu, Strămoşul–Rege mitic). Un kalpa durează cît o zi din viaţa lui Brahma; un alt kalpa, cît o noapte. O sută de asemenea „ani“ ai lui Brahma, adică 311 000 miliarde de ani omeneşti, alcătuiesc viaţa Zeului. Această durată considerabilă a vieţii lui Brahma nu ajunge însă să epuizeze Timpul, pentru că zeii nu sînt veşnici, iar creaţiile şi distrugerile cosmice continuă ad infinitum.15

Iată, aşadar, ce înseamnă de fapt „eterna reîntoarcere“, eterna repetare a ritmului fundamental al Cosmosului: distrugerea şi re-crearea sa periodică, adică „Anul–Cosmos“ în concepţia primitivă, golită însă de conţinutul religios. Doctrina ciclurilor yuga a fost elaborată de către elitele intelectuale şi, chiar dacă a devenit o doctrină panindiană, nu trebuie să ne imaginăm că latura sa înspăimîntătoare era cunoscută de către toate populaţiile din India. Elitele religioase şi filozofice erau singurele care se simţeau cuprinse de disperare în faţa Timpului ciclic, care se repeta la nesfîrşit, pentru că această „eternă reîntoarcere“ implica, în gîndirea indiană, eterna reîntoarcere la existenţă datorită legii cauzalităţii universale, karma. Pe de altă parte, Timpul era asimilat iluziei cosmice (maya), iar eterna reîntoarcere la existenţă însemna prelungirea la nesfîrşit a suferinţei şi a sclaviei. Singura speranţă a elitelor religioase şi filozofice era ne–întoarcerea la existenţă, abolirea karmei sau, altfel spus, eliberarea definitivă (mokŃa), implicînd transcendenţa Cosmosului.16

Şi Grecia a cunoscut mitul eternei reîntoarceri, iar filozofii din epoca tîrzie au împins la limita extremă concepţia Timpului circular. Cum spune atît de frumos H. Ch. Puech, „după vestita definiţie platoniciană, timpul, care determină şi măsoară revoluţia sferelor cereşti, este imaginea mişcătoare a veşniciei nemişcate, pe care o imită desfăşurîndu–se în cerc. Prin urmare, întreaga devenire cosmică, precum şi durata acestei lumi de creaţie şi de corupţie, care este lumea noastră, se vor dezvolta în cerc sau după o succesiune nesfîrşită de cicluri în decursul cărora aceeaşi realitate se face, se desface, se reface, conform unei legi şi unor alternative imuabile. Nu numai că aceeaşi cantitate de fiinţă se păstrează fără ca nimic să se piardă ori să se creeze, ci mai mult, unii gînditori de la sfîrşitul Antichităţii — pitagoricieni, stoici, platonicieni — ajung să admită că în interiorul fiecăruia dintre aceste cicluri de durată, aiones sau aeva, se reproduc aceleaşi situaţii care s–au produs în ciclurile anterioare şi se vor reproduce şi în ciclurile următoare — la nesfîrşit. Nici o întîmplare nu este unică şi nu se produce o singură dată (de pildă condamnarea şi moartea lui Socrate), ci ea s–a mai produs şi se va mai produce, fără încetare; aceiaşi indivizi au apărut, apar şi vor reapărea la fiecare întoarcere a cercului asupra lui însuşi. Durata cosmică este repetare şi anakuklesis, eternă reîntoarcere“.17

Faţă de religiile arhaice şi paleo–orientale, precum şi faţă de concepţiile mitico–filozofice ale Eternei Reîntoarceri, aşa cum au luat ele naştere în India şi în Grecia, iudaismul vine cu o inovaţie capitală. În iudaism, Timpul are un început şi va avea un sfîrşit. Ideea de Timp ciclic este depăşită. Iahve nu se mai manifestă în Timpul cosmic (cum se întîmplă cu zeii altor religii), ci într–un Timp istoric, care este ireversibil. Fiecare nouă manifestare a lui Iahve în Istorie nu mai este reductibilă la

o manifestare anterioară. Căderea Ierusalimului întruchipează mînia lui Iahve împotriva poporului său, însă este altă mînie decît aceea pe care Iahve o arătase la căderea Samariei. Gesturile sale sînt intervenții personale în Istorie şi nu–şi dezvăluie înțelesul adînc decît pentru poporul său, poporul pe care Iahve l–a ales. Evenimentul istoric dobîndeşte de această dată o nouă dimensiune, devenind o teofanie.18

Creştinismul merge şi mai departe în valorizarea Timpului istoric. Pentru că Dumnezeu s–a întrupat şi şi–a asumat o existență umană istoriceşte condiționată, Istoria poate fi sanctificată. Acel illud tempus de care vorbesc Evangheliile este un Timp istoric bine precizat — Timpul în care Pilat din Pont era guvernatorul Iudeii —, care a fost însă sfințit de prezența lui Cristos. Creştinul din zilele noastre care participă la Timpul liturgic se întoarce în acel illud tempus în care a trăit, a suferit şi a înviat Isus, dar acesta nu mai este un Timp mitic, ci Timpul în care Pilat din Pont domnea peste Iudeea. Şi pentru creştin, calendarul sacru reia la nesfîrşit aceleaşi întîmplări din viața lui Cristos, însă aceste întîmplări s–au petrecut în Istorie; nu mai sînt fapte care s–au desfăşurat la originea Timpului, „la începuturi“ (şi trebuie adăugat că Timpul începe din nou, pentru creştin, cu naşterea lui Cristos, pentru că întruparea întemeiază o stare nouă a omului în Cosmos). Aşadar, Istoria se dovedeşte a fi o nouă dimensiune a prezenței Zeului în lume. Istoria redevine Istoria sfîntă, aşa cum fusese gîndită, dar dintr–o perspectivă mitică, în religiile primitive şi arhaice.19

Creştinismul ajunge la o teologie şi nu la o filozofie a Istoriei, deoarece intervențiile lui Dumnezeu în Istorie, şi cu deosebire Întruparea în persoana istorică a lui Isus Cristos au un scop transistoric: mîntuirea omului.

Hegel reia ideologia iudeo–creştină şi o aplică la Istoria universală luată în ansamblu: Spiritul universal se manifestă continuu în evenimentele istorice, şi nu se manifestă decît în aceste evenimente. Istoria devine aşadar, în ansamblul său, o teofanie: tot ceea ce s–a petrecut în Istorie trebuie să se petreacă astfel pentru că aceasta a fost voința Spiritului universal. Se deschide astfel calea diferitelor forme de filozofie istoricistă din secolul al XX–lea. Investigația noastră se opreşte aici, pentru că toate noile valorizări ale Timpului şi ale Istoriei țin de istoria filozofiei. Trebuie totuşi să adăugăm că istoricismul apare ca un produs al descompunerii creştinismului, pentru că acordă o importanță hotărîtoare evenimentului istoric (idee de origine iudeo–creştină), dar evenimentului istoric ca atare, negîndu–i orice posibilitate de a dezvălui o intenție soteriologică, transistorică.20

În ceea ce priveşte concepțiile Timpului asupra cărora s–au aplecat unele filozofii istoriciste şi existențialiste, s–ar cuveni poate să mai adăugăm ceva: cu toate că nu mai este gîndit ca un „cerc“, Timpul îşi redobîndeşte în aceste filozofii moderne latura înspăimîntătoare pe care o avea în concepția greacă şi în cea indiană despre Eterna Reîntoarcere. Timpul, desacralizat pentru totdeauna, se arată a fi o durată precară şi evanescentă, la capătul căreia se află moartea.

CAPITOLUL III

SACRALITATEA NATURII ŞI RELIGIA COSMICĂ

Natura nu este niciodată pentru omul religios exclusiv „naturală“, ci încărcată cu o valoare religioasă. Nu este un lucru de mirare, de vreme ce Cosmosul este o creaţie divină: Lumea, fiind o lucrare a zeilor, rămîne mereu impregnată de sacralitate. Şi nu este vorba doar de o sacralitate dată de către zei, ca de pildă aceea a unui loc ori a unui obiect consacrat de o prezenţă divină. Zeii au făcut mult mai mult, pentru că au arătat diferitele modalităţi ale sacrului în însăşi structura Lumii şi a fenomenelor cosmice.

Lumea se înfăţişează astfel încît omul religios, contemplînd–o, descoperă numeroasele feluri de sacru, prin urmare de Fiinţă. Înainte de toate, Lumea există, este aici, are o structură, nefiind un Haos, ci un Cosmos, impunîndu–se aşadar ca lucrare, creaţie a zeilor. Lucrarea divină îşi păstrează mereu transparenţa, dezvăluind în chip spontan numeroasele aspecte ale sacrului. Cerul înfăţişează nemijlocit, în chip „natural“, depărtarea infinită, transcendenţa zeului. Şi Pămîntul este „transparent“, înfăţişîndu–se ca mamă şi sursă universală de hrană. Ritmurile cosmice redau ordinea, armonia, permanenţa, fecunditatea. În întregul său, Cosmosul este un organism real, viu şi sacru în acelaşi timp, dezvăluind modalităţile Fiinţei şi ale sacralităţii. Ontofania se suprapune hierofaniei.

Vom încerca să arătăm în acest capitol cum anume se înfăţişează Lumea pentru omul religios, sau mai exact cum se înfăţişează sacralitatea prin înseşi structurile Lumii. Nu trebuie să uităm că, pentru omul religios, „supranaturalul“ este strîns legat de „natural“, că Natura oglindeşte întotdeauna ceva care există dincolo de ea, ceva transcendent. Aşa cum am mai arătat, o piatră sacră este venerată nu pentru că este piatră, ci pentru că este sacră: adevărata sa esenţă se dezvăluie prin sacralitatea manifestată prin modul de a fi al pietrei. De aceea nu putem vorbi de „naturism“ ori de „religie naturală“ în înţelesul căpătat de aceşti termeni în secolul al XIX–lea, deoarece omul religios intuieşte „supranaturalul“ cu ajutorul aspectelor „naturale“ ale Lumii.

Sacrul ceresc şi zeii uranieni

O experienţă religioasă se poate naşte din simpla contemplare a boltei cereşti. Cerul se vădeşte infinit, transcendent, fiind prin excelenţă un ganz andere faţă de nimicul reprezentat de om şi mediul său. Transcendenţa se dezvăluie prin simpla conştientizare a înălţimii infinite. „Preaînaltul“ devine dintr–o dată un atribut al divinităţii. Regiunile superioare, unde omul nu poate ajunge, zonele siderale dobîndesc prestigiul transcendentului, al realităţii absolute, al veşniciei. Acolo locuiesc zeii şi tot acolo se înalţă, după unele religii, sufletele morţilor. „Preaînaltul“ este o dimensiune inaccesibilă omului ca atare, aparţinînd de drept puterilor şi Fiinţelor supraomeneşti. Cel ce se ridică urcînd treptele unui sanctuar ori scara rituală care duce la Cer încetează să mai fie om: într–un fel sau altul, el ia parte la o condiţie supranaturală.

Operaţia nu este logică şi raţională. Categoria transcendentală a „înălţimii“, a suprapămîntescului, a infinitului se înfăţişează omului ca tot, atît minţii, cît şi sufletului său. Este o conştientizare totală pentru om, care descoperă, privind Cerul, nemărginirea divină şi totodată propriul său statut în Cosmos. Prin propriul său mod de a fi, Cerul dezvăluie transcendenţa, puterea, veşnicia. El există în chip absolut, pentru că este înalt, infinit, veşnic, puternic.

În acest sens trebuie să înţelegem ceea ce spuneam mai înainte, şi anume că zeii au înfăţişat diferitele modalităţi ale sacrului în însăşi structura Lumii: Cosmosul — lucrarea exemplară a zeilor — este „construit“ în aşa fel încît sentimentul religios al transcendenţei divine este stimulat, trezit de existenţa însăşi a Cerului. Iar pentru că acest Cer există în chip absolut, numeroşi zei supremi capătă, la populaţiile primitive, nume legate de înălţime, de bolta cerească, de fenomene

meteorologice, atunci cînd nu sînt numiți pur şi simplu „Stăpîni ai Cerului“ ori „Locuitori ai Cerului“.

Divinitatea supremă a tribului maori se cheamă Iho: iho înseamnă „înalt, sus“. Numele Zeului suprem al negrilor akposo, Uwoluwu, înseamnă „ceea ce se află sus, regiunile superioare“. La populația selk'nam din ţara de Foc, Zeul se numeşte „Locuitor al Cerului“ sau „Cel care se află în Cer“. Puluga, Ființa supremă la populația insulelor Andaman, din golful Bengal, locuieşte în Cer; glasul lui este tunetul, iar răsuflarea, vîntul; mînia şi–o arată prin uragan, şi loveşte cu trăsnetul pe toți aceia care nu–i ascultă poruncile. Zeul Cerului la populația yoruba de pe Coasta Sclavilor poartă numele de Olorun, care înseamnă „Stăpîn al Cerului“. Samoyezii îl adoră pe Num, Zeul care locuieşte în Cerul cel mai înalt şi al cărui nume înseamnă chiar „Cer“. Divinitatea supremă a populației koriak se cheamă „Cel de Sus“, „Stăpînul de Sus“, „Cel care există“. Populația ainu, din Hokkaido, îl numeşte „Stăpînul divin al Cerului“, „Zeul ceresc“, „Creatorul divin al lumilor“, dar şi Kamui, care înseamnă „Cer“. Iar lista nu se opreşte aici.1

Situația poate fi întîlnită şi în religiile unor popoare mai civilizate, care au jucat un rol de seamă în Istorie. Numele mongol al Zeului suprem este tengri, care înseamnă „Cer“. La chinezi, T'ien înseamnă în acelaşi timp „Cer“ şi „Zeu al Cerului“. Termenul sumerian pentru divinitate, dingir, avea drept semnificație primitivă o epifanie cerească: „limpede, strălucitor“. La babilonieni, Anu înseamnă de asemenea „Cer“. Zeul suprem indo–european poartă numele de Dieus, care desemnează deopotrivă epifania cerească şi sacrul (cf. skr. div., „a străluci“, „zi“; dyaus, „cer“, „zi“ — Dyaus, zeu al Cerului la indieni). Zeus, Jupiter mai păstrează, în numele lor, amintirea sacralității cereşti. Celticul Taranis (de la taran, „tunet“), balticul Perkunas („fulger“), protoslavul Perun (cf. piorun, „fulger“ în poloneză) oglindesc mai ales transformările de mai tîrziu ale zeilor Cerului în zei ai Furtunii.2

Nu este vorba nicidecum de „naturism“. Zeul ceresc nu este identificat cu Cerul, deoarece Zeul însuşi, creator al întregului Cosmos, a făcut şi Cerul, şi de aceea se numeşte „Creator“, „Atotputernic“, „Stăpîn“, „Domn“, „Tată“ şi aşa mai departe. Zeul ceresc este o persoană, nu o epifanie uraniană. Doar că locuieşte în Cer şi se înfățişează prin fenomene meteorologice: tunet, trăsnet, furtună, meteoriți etc. Unele structuri privilegiate ale Cosmosului — Cerul, atmosfera — alcătuiesc aşadar epifaniile favorite ale Ființei supreme, care–şi dezvăluie prezența prin ceea ce–i este propriu: măreția (majestas) imensității cereşti, vuietul înfricoşător (tremendum) al furtunii.

Zeul de departe

Istoria Ființelor supreme de structură cerească are o importanță capitală pentru cine doreşte să înțeleagă istoria religioasă a omenirii. Departe de noi intenția de a o relata aici, în cîteva pagini.3 Trebuie totuşi să amintim un lucru care ni se pare esențial, şi anume că Ființele supreme de structură cerească tind să dispară din cult, „îndepărtîndu–se“ de oameni şi retrăgîndu–se în Cer, unde devin dei otiosi. Ca şi cum zeii, după ce au creat Cosmosul, viața şi omul, s–ar simți cuprinşi de un soi de „oboseală“, ca şi cum uriaşa lucrare a Creației i–ar fi vlăguit. Se retrag deci în Cer, lăsîndu–şi pe Pămînt fiul ori un demiurg ca să sfîrşească ori să desăvîrşească lucrarea. Treptat, alte figuri divine le iau locul: Strămoşii mitici, Zeițele–Mame, Zeii fecundatori etc. Zeul Furtunii îşi mai păstrează încă structura cerească, dar nu mai este o Ființă supremă creatoare, ci doar un Fecundator al Pămîntului şi uneori un simplu ajutor al Pămîntului–Mamă. Ființa supremă de structură cerească nu–şi mai păstrează locul preponderent decît la popoarele de păstori, căpătînd o situație unică în religiile cu tendință monoteistă (Ahura–Mazda) sau monoteiste (Iahve, Allah).

Fenomenul „îndepărtării“ Zeului suprem este atestat la nivelurile arhaice de cultură. La populația australiană kulin, Ființa supremă Bundjil a creat Universul, animalele, copacii şi chiar pe om; însă, după ce i–a dat fiului său puteri pe Pămînt, iar fiicei în Cer, Bundjil s–a retras din lume. Locuieşte în nori, ca un „stăpîn“, ținînd o sabie în mînă. Puluga, Ființa supremă la populația din insulele Andaman, s–a retras după ce a creat lumea şi primul om. Misterul „îndepărtării“ este însoțit de lipsa aproape totală de cult: nici o jertfă, nici o rugăciune, nici o cerere de iertare, ci doar cîteva obiceiuri religioase în care se mai păstrează amintirea lui Puluga, ca de pildă „tăcerea sacră“ a vînătorilor care se întorc în sat după o vînătoare norocoasă.

„Locuitorul Cerului“ sau „Cel care se află în Cer“ la populația selk'nam este veşnic, atotştiutor, atotputernic, creator, însă Creația a fost desăvîrşită de Strămoşii mitici, pe care tot Zeul suprem i–a creat înainte de a se retrage mai sus de stele. Zeul s–a izolat acum de oameni, nepăsător la ceea ce se petrece în lume. Nu mai are nici chipuri, nici preoți–slujitori. Nu i se înalță rugăciuni decît dacă se iveşte vreo boală: „Tu, cel de sus, nu–mi lua copilul; este încă prea mic!“4 Nu i se mai fac ofrande decît în timpul ploilor sau furtunilor.

La fel se întîmplă şi la majoritatea populațiilor africane: marele Zeu ceresc, Ființa supremă, creatoare şi atotputernică, nu mai joacă decît un rol neînsemnat în viața religioasă a tribului. Este prea departe ori prea bun pentru a avea nevoie de un cult propriu–zis, şi este chemat doar în situații grave. Astfel, Olorun („Stăpînul Cerului“ la populația yoruba), după ce a început să creeze Lumea, i–a încredințat–o spre desăvîrşire şi domnie unui zeu mai mic, Obatala. S–a retras apoi de pe Pămînt şi dintre oameni şi nu mai există nici temple, nici statui, nici preoți–slujitori ai acestui Zeu suprem. Olorun este totuşi invocat la mare nevoie, în caz de calamitate.

Retras în cer, Ndyambi, Zeul suprem al populației herero, a lăsat omenirea în grija unor divinități inferioare. „De ce i–am mai aduce jertfe? explică un indigen. Nu ne mai temem de el deoarece, spre deosebire de spiritele morților noştri, nu ne face nici un rău“.5 Ființa supremă a populației tumbuka este prea însemnată „pentru a se apleca asupra treburilor obişnuite ale oamenilor“6. Acelaşi lucru se întîmplă şi la populațiile de limbă tshi din Africa occidentală, cu zeul Njankupon, care nu are cult şi căruia nu i se aduc omagii decît foarte rar, cînd este mare foamete ori vreo epidemie, sau după o furtună violentă; oamenii îl întreabă atunci cu ce anume l–au supărat. Dzingbe („Părintele universal“), Ființa supremă la populația ewe, nu este invocat decît în vreme de secetă: „O, Cerule, către tine se îndreaptă mereu recunoştința noastră; mare este seceta; fă să plouă, ca Pămîntul să se răcorească şi ogoarele să rodească!“7 Îndepărtarea şi pasivitatea Ființei supreme sunt minunat redate într–un dicton al populației gyriama din Africa de est, care vorbesc despre zeul lor astfel: „Mulugu (Zeul) este sus, sufletele morților sînt jos.“8 Populația bantu spune: „Zeul, după ce l–a creat pe om, nu–i mai poartă de grijă“, iar negrii pigmei afirmă: „Zeul s–a îndepărtat de noi!“9 Populațiile fang din preeria Africii ecuatoriale îşi rezumă filozofia religioasă în cîntecul următor:

Zeul (Nzame) este sus, iar omul jos.
Zeul este Zeu, omul este om.
Fiecare stă la el acasă.10

Nu este nevoie să mai dăm alte exemple. În toate aceste religii primitive, Ființa cerească supremă pare să–şi fi pierdut actualitatea religioasă, deoarece lipseşte din cult, iar mitul ne–o înfățişează retrăgîndu–se din ce în ce mai departe de oameni, pînă ce devine un deus otiosus. Cu toate acestea, nu este uitată, fiind chiar invocată în ultimă instanță, cînd tot ceea ce s–a făcut spre a cere ajutorul celorlalți zei şi zeițe, al strămoşilor şi al demonilor s–a dovedit a fi zadarnic. O spune de altfel populația oraon: „Am încercat totul, nu ne–ai mai rămas decît Tu să ne poți ajuta!“ I se aduce drept jertfă un cocoş alb, şi oamenii strigă: „O, Zeule! Tu ne–ai creat! Fie–ți milă de noi!“11

Experiența religioasă a Vieții

„Îndepărtarea divină“ oglindeşte de fapt interesul crescînd al omului față de propriile sale descoperiri religioase, culturale sau economice. Pe măsură ce se apleacă asupra hierofaniilor Vieții, descoperă sacrul şi fecunditatea pămîntească şi se simte atras de experiențe religioase mai „concrete“ (mai carnale, chiar orgiastice), omul „primitiv“ se îndepărtează de Zeul ceresc şi transcendent. Descoperirea agriculturii duce la o schimbare radicală nu numai a economiei omului primitiv, ci înainte de toate a economiei sacrului. Intră în joc alte forțe religioase: sexualitatea, fecunditatea, mitologia femeii şi a Pămîntului etc., experiența religioasă devine mai concretă, mai strîns legată de Viață. Marile Zeițe–Mame şi Zeii puternici sau duhurile fecundității sînt mult mai „dinamici“ şi mai accesibili pentru oameni decît Zeul creator.

Dar, aşa cum am văzut, în caz de mare nevoie, după ce s–a încercat totul în zadar, şi cu deosebire atunci cînd nenorocirea vine din Cer — secetă, furtună, epidemie —, oamenii se întorc spre Ființa supremă şi o roagă. Atitudinea aceasta nu se întîlneşte doar la populațiile primitive. De fiecare dată cînd vechii evrei trăiau mai multă vreme în pace şi într–o oarecare îndestulare, se

îndepărtau de Iahve, apropiindu–se de divinităţile Baal şi Astarte ale vecinilor lor. Numai catastrofele istorice îi sileau să se întoarcă din nou la Iahve. „Iar atunci au strigat iarăşi către Domnul şi au zis: «Am păcătuit, căci am părăsit pe Domnul şi am slujit Baalilor şi Astarteelor; izbăveşte–ne acum din mîna vrăjmaşilor noştri, şi–ţi vom sluji!»“ (I Samuel, XII, 10).

Evreii se întorceau către Iahve atunci cînd asupra lor se abăteau catastrofele istorice şi cînd erau ameninţaţi de o pedeapsă a Istoriei. Primitivii îşi aminteau de Fiinţele lor supreme în cazul unor catastrofe cosmice. Sensul întoarcerii către Zeul ceresc este însă acelaşi: într–o situaţie foarte critică, în care este în joc existenţa însăşi a colectivităţii, divinităţile care asigură şi preamăresc Viaţa în timpuri obişnuite sînt părăsite pentru Zeul suprem. Există aici, dar numai în aparenţă, un mare paradox: divinităţile care au înlocuit, la popoarele primitive, zeii de structură cerească erau, precum Baal şi Astarte la evrei, divinităţi ale fecundităţii, ale opulenţei, ale împlinirii vitale, adică divinităţi care preamăreau şi îmbogăţeau Viaţa, atît cea cosmică — vegetaţia, agricultura, animalele — cît şi cea omenească. Aceste divinităţi erau în aparenţă puternice. Actualitatea lor religioasă se explica tocmai prin această putere, prin rezervele lor vitale nelimitate, prin fecunditate.

Cu toate acestea, adoratorii lor, atît primitivii, cît şi evreii, aveau sentimentul că nici Marile Zeiţe şi nici zeii agrari nu–i puteau salva, nu le puteau asigura existenţa în momente cu adevărat grele. Zeii şi zeiţele nu puteau decît să reproducă Viaţa şi s–o îmbogăţească; mai mult încă, nu puteau îndeplini aeastă funcţie decît în vremuri „normale“; deşi stăpîneau în chip desăvîrşit ritmurile cosmice, aceste divinităţi se dovedeau neputincioase în a salva Cosmosul ori societatea omenească într–un moment de criză (criză „istorică“ la evrei).

Numeroasele divinităţi care au înlocuit Fiinţele supreme au acumulat puterile cele mai concrete şi mai strălucitoare, puterile Vieţii. Tocmai din această pricină s–au „specializat“ în procreaţie, dar au pierdut puterile mai „subtile“, mai „nobile“, mai „spirituale“ ale Zeilor creatori. Descoperind sacrali-tatea Vieţii, omul s–a lăsat purtat de propria sa descoperire, a fost copleşit de hierofaniile vitale şi s–a îndepărtat de sacralitatea transcendentă a nevoilor sale imediate şi zilnice.

Perenitatea simbolurilor cereşti

Chiar atunci cînd viaţa religioasă nu mai este dominată de zeii cereşti, regiunile siderale, simbolismul uranian, miturile şi riturile de înălţare etc. păstrează un loc preponderent în economia sacrului. Ceea ce este „sus“, „înaltul“ continuă să dezvăluie transcendentul în orice ansamblu religios. Îndepărtat de cult şi blocat în mitologii, Cerul rămîne prezent în viaţa religioasă prin mijlocirea simbolismului. Iar acest simbolism ceresc impregnează şi susţine la rîndul său un mare număr de rituri (de înălţare, de urcare, de iniţiere, de regalitate etc.), de mituri (Arborele cosmic, Muntele cosmic, lanţul de săgeţi care leagă Pămîntul de Cer etc.), de legende (zborul magic). Simbolismul „Centrului Lumii“, care este după cum am văzut foarte răspîndit, arată şi el însemnătatea simbolismului ceresc: comunicarea cu Cerul se face într–un „Centru“, iar această comunicare este imaginea exemplară a transcendenţei.

S–ar putea spune că însăşi structura Cosmosului păstrează vie amintirea Fiinţei supreme cereşti, ca şi cum zeii ar fi creat Lumea în aşa fel încît să nu poată să nu le oglindească existenţa; pentru că nici o lume nu este posibilă fără verticalitate, iar această dimensiune trimite la transcendenţă.

Eliminat din viaţa religioasă propriu–zisă, sacrul ceresc se menţine activ prin simbolism. Un simbol religios îşi transmite mesajul chiar dacă nu este perceput în întregime în mod conştient, deoarece simbolul se adresează fiinţei omeneşti integrale, nu doar minţii ei.

Structura simbolismului acvatic

Înainte de a vorbi despre Pămînt, se cuvine să abordăm valorizările religioase ale Apelor12, din două motive: 10 Apele existau înainte de a se ivi Pămîntul (aşa cum se arată în Facerea, „întuneric era deasupra adîncului şi Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra Apelor“); 20 dacă analizăm valorile religioase ale Apelor, vom putea înţelege mai bine structura şi funcţia simbolului. Or, simbolismul are un rol însemnat în viaţa religioasă a omenirii; datorită simbolurilor, Lumea devine „transparentă“, putîndu–şi „arăta“ transcendenţa.

Apele simbolizează suma universală a virtualităţilor, fiind deopotrivă fons et origo, izvorul tuturor posibilităţilor de existenţă; ele precedă orice formă şi susţin orice creaţie. Una dintre imaginile exemplare ale Creaţiei este Insula, care „răsare“ dintr–o dată din mijlocul valurilor. Pe de altă parte, imersiunea simbolizează întoarcerea în preformal, revenirea la modul nediferenţiat al preexistenţei. Emersiunea repetă gestul cosmogonic al manifestării formale, iar imersiunea echivalează cu o dizolvare a formelor. Simbolismul Apelor implică aşadar atît moartea, cît şi renaşterea. Contactul cu apa înseamnă întotdeauna o regenerare: disoluţia este urmată de „o nouă naştere“, iar imersiunea fertilizează şi sporeşte potenţialul de viaţă. Cosmogoniei acvatice îi corespund, la nivel antropologic, hilogeniile, credinţele după care genul uman s–a născut din Ape. Potopului sau imersiunii periodice a continentelor (miturile de tip Atlantida) îi corespunde, la nivel uman, „cea de–a doua moarte“ a omului („umezeala“ şi leimon–ul Infernului etc.) ori moartea iniţiatică prin botez. Însă, atît pe plan cosmologic, cît şi pe plan antropologic, imersiunea în Ape nu echivalează cu o dispariţie definitivă, ci cu o reintegrare vremelnică în nediferenţiat, urmată de o nouă creaţie, de o altă viaţă sau de un „om nou“, după cum este vorba de un moment cosmic, biologic ori soteriologic. Din punct de vedere al structurii, „potopul“ poate fi comparat cu „botezul“, iar ospăţul funerar cu stropirea noilor născuţi cu apă neîncepută sau cu băile rituale de primăvară, dătătoare de sănătate şi de fertilitate.

În toate sistemele religioase, Apele îşi păstrează funcţia: pot dezintegra, aboli formele, „spăla păcatele“, fiind deopotrivă purificatoare şi regeneratoare. Apele precedă Creaţia şi o absorb, neputîndu–şi depăşi propriul mod de a fi, adică de a se manifesta în forme. Apele nu pot transcende condiţia virtualului, a germenilor, a latenţelor. Tot ceea ce este formă se manifestă dincolo de Ape, desprinzîndu–se de ele.

Trebuie să amintim aici un lucru esenţial, şi anume că sacralitatea Apelor şi structura cosmogoniilor şi a apocalipselor acvatice nu s–ar putea dezvălui în întregime decît prin simbolismul acvatic, singurul „sistem“ capabil să articuleze toate înfăţişările deosebite ale nenumăratelor hierofanii.13 Aceasta este de fapt legea oricărui simbolism: ansamblul simbolic valorizează diferitele semnificaţii ale hierofaniilor. „Apele Morţii“, de pildă, nu–şi dezvăluie sensul profund decît în măsura în care structura simbolismului acvatic este cunoscută.

Istoria exemplară a botezului

Părinţii Bisericii n–au pregetat să folosească anumite valori precreştine şi universale ale simbolismului acvatic, pe care le–au îmbogăţit cu semnificaţii noi, legate de existenţa istorică a lui Cristos. Pentru Tertulian (De Baptismo, III–V), apa a fost prima în care „s–a aflat Duhul Sfînt, care o socotea pe atunci mai presus de celelalte elemente… Din această apă dintîi s–a născut viul, aşa că nu este de mirare că la botez apele dau naştere vieţii… Toate felurile de apă, datorită vechii însuşiri pe care au avut–o încă de la început, iau aşadar parte la taina sanctificării noastre, o dată ce numele lui Dumnezeu a fost rostit deasupra lor. Îndată ce acest nume a fost rostit, Duhul Sfînt coboară din ceruri, se opreşte deasupra apelor pe care le sfinţeşte cu prezenţa sa, iar acestea, astfel sanctificate, capătă la rîndul lor puterea de a sfinţi… Ceea ce putea vindeca bolile trupului vindecă acum sufletul; ceea ce aducea mîntuirea pentru o vreme aduce acum viaţa veşnică…“

„Omul vechi“ moare prin imersiune în apă, dînd naştere unei fiinţe noi, regenerate. Acest simbolism este minunat redat de Ioan Gură-de-Aur (Homil. in. Joh., XXV, 2), care scrie, cu privire la multivalenţa simbolică a botezului: „El este moartea şi mormîntul, viaţa şi învierea… Cînd ne cufundăm capul în apă, ca într–un mormînt, omul vechi este îngropat cu totul; cînd scoatem capul din apă, se iveşte omul cel nou.“

Interpretările date de Tertulian şi de Ioan Gură-de-Aur se potrivesc perfect cu structura simbolismului acvatic. În valorizarea creştină a Apelor intervin însă unele elemente noi legate de o „istorie“, şi anume Istoria sfîntă. Este vorba în primul rînd de valorizarea botezului în înţelesul de coborîre în adîncul Apelor pentru lupta cu monstrul marin. Această coborîre are un model, cel al lui Cristos în apele Iordanului, care însemna deopotrivă o coborîre în Apele Morţii. Aşa cum scrie Chiril din Ierusalim, „balaurul Behemot, după Iov, se afla în Ape şi primea Iordanul în gură. Trebuind să zdrobească toate capetele balaurului, Isus, coborînd în Ape, l–a legat pe cel mai puternic, ca noi să dobîndim puterea de a călca pe scorpioni şi pe şerpi“.14

Urmează apoi valorizarea botezului ca repetare a Potopului. După Iustin, Cristos, ca un alt Noe, ieşit învingător din mijlocul Apelor, a ajuns conducătorul unei rase. Potopul închipuie deopotrivă coborîrea în adîncurile mării şi botezul. „Potopul este aşadar un lucru împlinit de botez… Tot aşa cum Noe înfruntase Marea Morţii, care nimicise omenirea păcătoasă, şi scăpase cu viaţă, cel botezat coboară în apa botezului ca să înfrunte Balaurul mării într–o luptă pe viaţă şi pe moarte, din care iese învingător."15

În legătură cu acelaşi rit baptismal, se face adesea o paralelă între Cristos şi Adam, care ocupă un loc însemnat în teologia Sfîntului Pavel. „Prin botez, scrie Tertulian, omul îşi regăseşte asemănarea cu Dumnezeu" (De Bapt., V). Pentru Chiril, „botezul nu înseamnă doar spălarea de păcate şi binecuvîntarea prin credinţă, ci şi un antitypos al Patimilor lui Cristos". Goliciunea la botez are şi ea o semnificaţie rituală şi metafizică în acelaşi timp: „vechiul veşmînt de stricăciune şi păcat este îndepărtat de cel botezat, tot aşa precum făcuse şi Cristos, îmbrăcîndu–l cu veşmîntul lui pe Adam după păcat"16, iar cel botezat se întoarce la neprihănirea dintîi, la condiţia lui Adam înainte de a fi alungat din rai. „O, minunăţie! scrie Chiril. Eraţi goi sub privirile tuturor, şi nu vă era ruşine. Pentru că fiecare dintre voi era asemenea primului Adam, care se afla gol în Rai, fără să se simtă cuprins de ruşine."17

Aceste cîteva texte ne arată care era sensul inovaţiilor creştine: pe de o parte, Părinţii încercau să găsească legături între cele două testamente, iar pe de altă parte, arătau că Isus îşi ţinuse cu adevărat făgăduielile făcute de Dumnezeu poporului lui Israel. Trebuie însă să observăm că aceste noi valorizări ale simbolismului baptismal nu vin în contradicţie cu simbolismul acvatic universal răspîndit. Nimic nu lipseşte: Noe şi Potopul au drept corespondent, în numeroase tradiţii, cataclismul care a nimicit „omenirea" („societatea"), cu excepţia unui singur om care va deveni Strămoşul mitic al unei noi omeniri. „Apele Morţii" sînt un laitmotiv în mitologiile paleo–orientale, asiatice şi oceaniene. Apa „ucide" prin excelenţă, dizolvă, aboleşte orice formă, şi de aceea este bogată în „germeni", crea-toare. Simbolismul goliciunii baptismale nu este nici el privilegiul tradiţiei iudeo–creştine. Goliciunea rituală înseamnă integritate şi plenitudine: „Paradisul" implică lipsa „veşmintelor", adică lipsa „uzurii" (imagine arhetipală a Timpului). Orice goliciune rituală implică un model în afara timpului, o imagine paradiziacă.

Monştrii adîncurilor se întîlnesc în numeroase tradiţii: eroii, iniţiaţii coboară în adîncuri spre a înfrunta monştrii marini, într–o încercare iniţiatică tipică. Există desigur o mulţime de variante în istoria religiilor: uneori, dragonii păzesc o „comoară", imagine sensibilă a sacrului, a realităţii absolute; victoria rituală (iniţiatică) asupra monstrului–paznic echivalează cu dobîndirea nemuririi.18 Pentru creştin, botezul este o ceremonie sacră, pentru că a fost instituit de Cristos, ceea ce nu înseamnă că nu preia şi ritualul iniţiatic al încercării (lupta cu monstrul), al morţii şi al învierii simbolice (naşterea omului nou). Nu putem afirma că iudaismul ori creştinismul au „împrumutat" asemenea mituri sau simboluri din religiile popoarelor vecine, pentru că nu era nevoie: iudaismul moştenea o preistorie şi o bogată istorie religioasă, care cuprindeau toate aceste lucruri. Iudaismul nu avea nevoie nici măcar să păstreze „vii" unele simboluri, în întregul lor. Ajungea ca un grup de imagini să supravieţuiască, chiar şi în chip nelămurit, încă din timpurile premozaice. Asemenea imagini şi simboluri puteau dobîndi, în orice moment, o mare actualitate religioasă.

Universalitatea simbolurilor

Unii Părinţi ai Bisericii primitive au încercat să stabilească în ce măsură simbolurile propuse de creştinism îşi găseau corespondentul în simbolurile care alcătuiesc patrimoniul comun al omenirii. Adresîndu–se celor care nu cred în învierea morţilor, Teofil din Antiohia aducea drept argumente semnele (tehmeria) pe care Dumnezeu le aşezase la îndemîna lor în marile ritmuri cosmice — anotimpurile, zilele şi nopţile: „Nu există oare o înviere şi pentru seminţe şi fructe?" Pentru Clement din Roma, „ziua şi noaptea ne arată învierea; se duce noaptea, se arată ziua; se sfîrşeşte ziua, vine noaptea".19

Simbolurile erau, pentru apologeţii creştini, încărcate de mesaje; ele arătau sacrul cu ajutorul ritmurilor cosmice. Revelaţia adusă de credinţă nu ştergea semnificaţiile precreştine ale simbolurilor, ci le adăuga o valoare nouă. Pentru credincioşi, aceasta le eclipsa fără îndoială pe

celelalte: era singura care valoriza simbolul, făcînd din el o revelaţie. Importantă era învierea lui Cristos, şi nu „semnele“ care se puteau citi în viaţa cosmică. Trebuie spus însă că noua valorizare era într–un fel condiţionată de însăşi structura simbolismului, şi s–ar putea spune chiar că simbolul acvatic aştepta împlinirea sensului său profund prin noile valori aduse de creştinism.

Credinţa creştină este legată de o revelaţie istorică: pentru creştin, valabilitatea simbolurilor este asigurată de întruparea lui Dumnezeu în Timpul istoric. Însă simbolismul acvatic universal n–a fost nici abolit, nici dezarticulat ca urmare a interpretărilor istorice (iudeo–creştine) ale simbolismului baptismal. Cu alte cuvinte, Istoria nu izbuteşte să schimbe radical structura unui simbolism arhaic, ci doar îi asigură mereu semnificaţii noi, care nu distrug însă structura simbolului.

Putem înţelege mai bine toate acestea dacă ţinem seama de faptul că, pentru omul religios, Lumea are întotdeauna o valenţă supranaturală şi dezvăluie o modalitate a sacrului. Orice fragment cosmic este „transparent“, propriul său mod de existenţă prezentînd o anume structură a Fiinţei şi, prin urmare, a sacrului. Mai trebuie amintit că, pentru omul religios, sacralitatea este o manifestare deplină a Fiinţei. Revelaţiile sacralităţii cosmice sînt într–un fel nişte revelaţii primordiale, pentru că au loc în trecutul religios cel mai îndepărtat al omenirii, iar înnoirile aduse mai tîrziu de Istorie n–au izbutit să le abolească.

Terra Mater

Un profet indian, Smohalla, şeful tribului wanapum, nu voia să lucreze pămîntul, considerînd că este un păcat să răneşti, să tai, să sfîrteci ori să zgîrii trupul „mamei noastre a tuturor“ prin muncile agricole. Şi adăuga: „Îmi cereţi să ar ogorul? Mă pot eu duce să iau un cuţit şi să–l împlînt în sînul mamei mele? Dacă fac asta, atunci cînd voi fi mort, n–are să mă mai primească în pîntecele ei. Îmi cereţi să sap şi să scot pietrele? Credeţi că am să–i sfîrtec carnea pînă la os? Dacă fac asta, n–am să mă mai pot întoarce în trupul ei, ca după aceea să mă nasc din nou. Îmi cereţi să cosesc iarba şi fînul, ca să le vînd şi să mă îmbogăţesc, aşa cum fac albii? Dar cum aş putea îndrăzni să–i tai mamei mele părul?“20

Deşi aceste cuvinte au fost rostite acum mai puţin de o sută de ani, ele sînt cu mult mai vechi. Emoţia pe care o simţim ascultîndu–le vine din faptul că ele ne dezvăluie ceva, cu o prospeţime şi o spontaneitate fără pereche, şi anume imaginea primordială a Pămîntului–Mamă. Această imagine se întîlneşte peste tot, sub forme şi în variante nenumărate. Este binecunoscuta Terra Mater sau Tellus Mater din religiile mediteraneene, care dă naştere tuturor fiinţelor. „Voi cînta Pămîntul — se spune în imnul homeric Pămîntului (1 şi urm.) —, mamă universală cu temelii trainice, străbună care hrăneşte la sîn tot ceea ce există… Tu poţi da viaţă muritorilor, şi tot tu le–o poţi lua…“ În Choeforele (127–128), Eschil slăveşte la rîndul lui Pămîntul care „zămisleşte toate fiinţele, le hrăneşte şi le primeşte apoi din nou sămînţa roditoare“.

Profetul Smohalla nu ne spune cum anume s–au născut oamenii din Mama telurică. Unele mituri americane ne arată însă cum s–au petrecut lucrurile la început, in illo tempore: primii oameni au trăit o vreme în pîntecele Mamei lor, adică în măruntaiele Pămîntului. Aici, în adîncurile telurice, duceau o viaţă pe jumătate omenească, fiind un soi de embrioni a căror formă încă nu se desăvîrşise. Cel puţin aşa spun indienii lenni lenape sau delaware, care trăiau odinioară în Pennsylvania. După cum arată miturile lor, Creatorul, cu toate că le pregătise din vreme, pe Pămînt, toate lucrurile pe care le au astăzi la îndemînă, hotărîse că oamenii aveau să mai rămînă o vreme ascunşi în pîntecele Mamei lor telurice, ca să se poată dezvolta şi maturiza mai bine. În alte mituri amerindiene se vorbeşte despre vremurile de demult, cînd oamenii răsăreau din Pămîntul–Mamă tot aşa cum răsar în zilele noastre arbuştii şi stuful.21

Credinţa că Pămîntul naşte oameni este universal răspîndită.22 În multe limbi, numele dat omului înseamnă „născut din Pămînt“. Se crede că pruncii „vin“ din adîncurile Pămîntului, din peşteri, grote, prăpăstii, dar şi din mlaştini, izvoare ori rîuri. Credinţe asemănătoare se mai păstrează încă în Europa, sub formă de legende, superstiţii sau doar metafore. Fiecare ţinut şi aproape fiecare oraş ori sat are o stîncă sau un izvor care „aduc“ copiii: Kinderbrunnen, Kinderteiche, Bubenquellen etc. Chiar la europenii din zilele noastre se mai păstrează sentimentul nelămurit al unei solidarităţi mistice cu Pămîntul natal. Este vorba de experienţa religioasă a

autohtoniei, care ne face să ne simţim localnici, iar acest sentiment de sorginte cosmică depăşeşte cu mult solidaritatea familială şi ancestrală.

După moarte, dorința noastră este să fim îngropați în ținutul natal, spre a ne întoarce în Pămîntul–Mamă. „Tîrăşte–te spre mama ta, Pămîntul!“ se spune în Rig Veda (X, xviii, 10). „Pe tine, care eşti țărînă, am să te pun în Pămînt“, stă scris în Atharva Veda (XVIII, IV, 48). „Carnea şi oasele să se întoarcă din nou în Pămînt“, se rosteşte în timpul ceremoniilor funerare din China. Apoi, la romani, inscripţiile de pe morminte dovedesc teama ca nu cumva cenuşa să fie îngropată în altă parte şi mai ales bucuria de a şti că această cenuşă s–a întors în patrie: hic natus hic situs est (CXLIX, V, 5595: „Aici s–a născut, aici odihneşte“); hic situs est patriae (viii, 2885); hic quo natus fuerat optans erat illo reverti (V, 1703: „Aici unde s–a născut, aici a dorit să se întoarcă“).

Humi positio: punerea copilului în pămînt

Mama umană nu este altceva decît o reprezentantă a Marii Mame telurice, şi această experienţă fundamentală a dat naştere la nenumărate obiceiuri, dintre care putem aminti în primul rînd naşterea pe pămînt (humi positio), ritual întîlnit cam peste tot în lume, din Australia şi pînă în China, din Africa în America de Sud. Obiceiul dispăruse în epoca istorică la greci şi la romani, dar nu este nici o îndoială că existase cîndva, într–un trecut mai îndepărtat: unele statui ale zeiţelor naşterii (Eileithya, Damia, Auxeia) le reprezintă în genunchi, în poziţia femeii care naşte pe pămînt. În textele demotice egiptene, expresia „a se aşeza jos, pe pămînt“ însemna „a naşte“ sau „naştere“.23

Sensul religios al acestui obicei nu este greu de desluşit: zămislirea şi naşterea sînt versiunile microcosmice ale unui act exemplar împlinit de Pămînt; mama umană nu face decît să imite şi să repete acest act primordial al apariţiei Vieţii în pîntecele Pămîntului. Prin urmare, ea trebuie să fie în contact direct cu Marea Genitrix, care s–o călăuzească în împlinirea acestei taine care este naşterea unei vieţi, să–i dea puteri binefăcătoare şi protecţie maternă.

Obiceiul de a pune nou–născutul pe pămînt este şi mai răspîndit, şi se mai păstrează în unele ţări din Europa: după ce este îmbăiat şi înfăşat, copilul este pus pe pămîntul gol, apoi ridicat în braţe de către tată (de terra tollere), în semn de recunoştinţă. În vechea Chină, „muribundul, ca şi nou–născutul, sînt puşi pe pămînt… Pentru naştere sau pentru moarte, pentru intrarea în familia vie ori în familia ancestrală (şi pentru ieşirea din una şi din cealaltă), există un prag comun, Pămîntul natal… Cînd un nou–născut ori un muribund este pus pe Pămînt, acesta trebuie să hotărască dacă naşterea ori moartea este împlinită, dacă trebuie luate ca fapte recunoscute şi fireşti… Ritul punerii pe Pămînt implică ideea unei identităţi substanţiale între Rasă şi şărînă. Această idee dă naştere sentimentului de autohtonie, care este cel mai puternic dintre toate pe care le putem constata la începuturile istoriei chineze; ideea unei legături strînse dintre o ţară şi locuitorii săi este o credinţă atît de adînc înrădăcinată încît s–a păstrat în instituţiile religioase şi în dreptul public“.24

Tot aşa cum copilul este pus pe pămînt, îndată după naştere, pentru ca adevărata lui mamă să–l recunoască şi să–i asigure o protecţie divină, copiii şi oamenii maturi, cînd sînt bolnavi, sînt aşezaţi pe pămînt şi uneori chiar îngropaţi. Ritul echivalează cu o nouă naştere. Îngroparea simbolică, parţială sau totală, are aceeaşi valoare magico–religioasă ca şi cufundarea în apă, botezul. Bolnavul este regenerat, se naşte încă o dată. La fel se procedează pentru iertarea unui păcat sau pentru vindecarea unei boli a minţii (aceasta din urmă prezentînd pentru colectivitate un pericol la fel de mare ca şi crima ori boala somatică). Păcătosul este pus într–un butoi sau într–o groapă săpată în pămînt, iar cînd iese, se spune că „s–a născut a doua oară, din pîntecele mamei sale“. De aici vine credinţa scandinavă că o vrăjitoare poate fi mîntuită de neodihna veşnică dacă este îngropată de vie şi se presară boabe pe pămîntul care o acoperă, după care se strînge recolta astfel obţinută.25

Iniţierea cuprinde o moarte şi o înviere rituală. La numeroase popoare primitive, neofitul este aşadar „ucis“ în chip simbolic, băgat într–o groapă şi acoperit cu crengi şi frunze. Cînd iese din mormînt, este socotit a fi un om nou, pentru că a fost zămislit pentru a doua oară, chiar de către Mama cosmică.

Femeia, Pămîntul şi fecunditatea

Femeia este aşadar legată în chip mistic de Pămînt; zămislirea apare ca o variantă, la scară umană, a fertilităţii telurice. Toate experienţele religioase legate de fecunditate şi naştere au o structură cosmică. Sacralitatea femeii depinde de sanctitatea Pămîntului. Fecunditatea feminină are un model cosmic; Terra Mater, universala Genitrix.

În unele religii, Pămîntul–Mamă este socotit a fi în stare să zămislească singur, fără ajutorul unui partener. Urmele acestor idei arhaice se regăsesc în miturile partenogenezei zeiţelor mediteraneene. După Hesiod, Gaďa (Pămîntul) l–a zămislit pe Uranus, „o fiinţă asemenea ei, putînd s–o acopere în întregime“ (Teogonia, 126 şi urm.). Şi alte zeiţe din mitologia greacă au zămislit fără ajutorul zeilor. Antonomia şi fecunditatea spontană a Pămîntului–Mamă dobîndesc aşadar o expresie mitică. Acestor concepţii mitice le corespund credinţele legate de fecunditatea spontană a femeii şi de puterile ei magico–religioase oculte, a căror influenţă asupra vieţii plantelor este hotărîtoare. Fenomenul social şi cultural cunoscut sub numele de „matriarhat“ este legat de descoperirea culturii plantelor comestibile de către femeie. Femeia a fost prima care a cultivat plantele alimentare, devenind aşadar în chip firesc stăpîna ogoarelor şi a recoltelor. Puterile magico–religioase şi, prin urmare, predominanţa socială a femeii au un model cosmic: Pămîntul–Mamă.

În alte religii, creaţia cosmică sau, cel puţin, desăvîrşirea ei sînt rezultatul unei hierogamii între Zeul–Cer şi Pămîntul–Mamă. Acest mit cosmogonic este destul de răspîndit, fiind întîlnit cu precădere în Oceania, din Indonezia pînă în Micronezia, dar şi în Asia, în Africa şi în cele două Americi.26 După cum am putut constata, mitul cosmogonic este mitul exemplar prin excelenţă, slujind drept model pentru comportamentele oamenilor. Căsătoria dintre oameni este socotită aşadar o imitaţie a hierogamiei cosmice. „Eu sînt Cerul, spune soţul în Brihadara1yaka Upanishad (VI, II, 20), iar tu eşti Pămîntul!“ În Atharva Veda (XIV, II, 71), soţul şi soţia sînt asimilaţi Cerului şi Pămîntului. Căsătoria Didonei cu Enea are loc în timpul unei puternice furtuni (Eneida, IV, 165 şi urm.); unirea lor este asemenea unirii elementelor; Cerul îşi îmbrăţişează soţia, trimiţînd pe pămînt ploaia binefăcătoare şi dătătoare de rod. În Grecia, riturile matrimoniale urmau pilda lui Zeus care se unea în taină cu Hera (Pausanias, II, XXXVI, 2). Cum este şi firesc, mitul divin este modelul exemplar al unirii dintre oameni. Trebuie să mai subliniem structura cosmică a ritualului conjugal şi a comportamentului sexual al oamenilor. Pentru omul nereligios al societăţilor moderne, această dimensiune cosmică şi în acelaşi timp sacră a unirii conjugale este greu de perceput. Nu trebuie însă să uităm că, pentru omul religios al societăţilor arhaice, Lumea este încărcată de mesaje, care par uneori de neînţeles, însă pot fi descifrate cu ajutorul miturilor. După cum vom vedea, experienţa umană în totalitatea sa poate fi omologată Vieţii cosmice, prin urmare sanctificată, deoarece Cosmosul este creaţia supremă a zeilor.

Orgia rituală închinată recoltelor are şi ea un model divin: hierogamia Zeului fecundator cu Pămîntul–Mamă.27 Fertilitatea agrară este stimulată cu ajutorul unei frenezii genezice neînfrînate. Dintr–un anumit punct de vedere, orgia aminteşte de nediferenţierea de dinaintea Creaţiei. Aşa se explică de ce unele ceremoniale prilejuite de Anul Nou cuprind ritualuri orgiastice: „amestecul“ social, libertinajul şi saturnaliile simbolizează întoarcerea la starea amorfă care a precedat Facerea Lumii. Atunci cînd este vorba de o „creaţie“ la nivelul vieţii vegetale, scenariul cosmologico–ritual se repetă, pentru că noua recoltă echivalează cu o nouă „Creaţie“. Ideea de reînnoire — pe care am întîlnit–o în ritualurile de Anul Nou, unde sugerează deopotrivă reînnoirea Timpului şi regenerarea Lumii — se regăseşte în ritualurile orgiastice agrare. Şi aici, orgia este o întoarcere în Noaptea cosmică, în preformal, în „Ape“, cu scopul de a asigura regenerarea totală a Vieţii şi, prin urmare, fertilitatea Pămîntului şi bogăţia recoltelor.

Simbolismul Arborelui cosmic şi cultele vegetaţiei

Miturile şi riturile legate de Pămîntul–Mamă exprimă deci, în primul rînd, ideile de fecunditate şi de bogăţie, care sînt de natură religioasă, pentru că numeroasele aspecte ale fertilităţii universale dezvăluie de fapt taina zămislirii, a creaţiei Vieţii. Iar apariţia Vieţii este, pentru omul religios, taina cea mai mare a Lumii. Viaţa „vine“ de undeva, şi acest „undeva“ nu se află în această lume, apoi „se duce“ în altă parte, dincolo de lume, şi se prelun-geşte în chip misterios într–un loc necunoscut, unde cei vii nu pot îndeobşte să ajungă. Viaţa omenească nu este simţită ca o scurtă

trecere prin Timp, între două „neanturi“, ci este precedată de o preexistenţă şi se prelungeşte într–o postexistenţă. Se cunosc destul de puţine lucruri cu privire la cele două etape extraterestre ale vieţii omului, dar se ştie cel puţin că ele există. Pentru omul religios, moartea nu înseamnă deci sfîrşitul vieţii, ci este doar o altă modalitate a existenţei omeneşti.

Toate aceste lucruri sînt de altfel cuprinse în ritmurile cosmice, şi ne rămîne doar să descifrăm ceea ce „spune“ Cosmosul prin numeroasele sale moduri de a fi ca să putem pătrunde taina Vieţii. Cosmosul este fără îndoială un organism viu, care se reînnoieşte periodic, iar taina apariţiei Vieţii este legată de reînnoirea ritmică a Cosmosului. Aşa se explică de ce Cosmosul a fost închipuit sub forma unui arbore uriaş: modul de a fi al Cosmosului, şi în primul rînd capacitatea sa de a se regenera la nesfîrşit, sînt redate simbolic de viaţa arborelui.

Trebuie spus totuşi că nu este vorba doar de o transpunere de imagini de la scară microcosmică la scară macrocosmică. Arborele, ca „obiect natural“, nu putea sugera totalitatea Vieţii cosmice: la nivelul experienţei profane, modul său de a fi nu cuprinde modul de a fi al Cosmosului, în toată complexitatea sa. La nivelul experienţei profane, viaţa vegetală nu cuprinde decît un şir de „naşteri“ şi de „morţi“. Doar viziunea religioasă asupra Vieţii ne ajută să „descifrăm“ în ritmurile vegetaţiei alte semnificaţii, în primul rînd ideile de regenerare, de tinereţe veşnică, de sănătate şi de nemurire; ideea religioasă a realităţii absolute este exprimată simbolic printre atîtea alte imagini, sub forma unui „fruct miraculos“ care îi poate face pe oameni nemuritori, atotştiutori şi atotputernici, asemenea zeilor.

Arborele nu a fost ales doar pentru a simboliza Cosmosul, ci şi viaţa, tinereţea, nemurirea, înţelepciunea. Pe lîngă Arborii cosmici, ca Yggdrasil din mitologia germanică, istoria religiilor cuprinde Arbori ai Vieţii (de pildă în Mesopotamia), ai Nemuririi (Asia, Vechiul Testament), ai Înţelepciunii (Vechiul Testament), ai Tinereţii (Mesopotamia, India, Iran) etc.28 Cu alte cuvinte, arborele poate exprima tot ceea ce omul religios socoteşte real şi sacru prin excelenţă, tot ceea ce ştie el că zeilor le–a fost dat de la început şi ceea ce nu le este dat decît arareori făpturilor alese, eroi sau semizei. Miturile privitoare la căutarea nemuririi ori a tinereţii veşnice vorbesc, aşadar, despre un arbore cu fructe de aur sau cu frunze fermecate, care creşte „într–un ţinut îndepărtat“ (în realitate, în lumea de dincolo) şi care este păzit de monştri (grifoni, balauri, şerpi). Ca să poţi culege fructele, trebuie să înfrunţi monstrul–paznic şi să–l ucizi: învingătorul trebuie să treacă printr–o încercare iniţiatică de tip eroic, cîştigînd „prin violenţă“ condiţia supraomenească, aproape divină, a tinereţii fără bătrîneţe, a invincibilităţii şi a atotputerniciei.

Arborele cosmic, Arborele nemuririi sau al Cunoaşterii simbolizează cum nu se poate mai limpede valenţele religioase ale vegetaţiei. Cu alte cuvinte, arborele sacru sau plantele sacre dezvăluie o structură care nu este evidentă în feluritele specii vegetale concrete. Aşa cum am putut vedea, structurile cele mai profunde ale Lumii sînt dezvăluite de sacralitate. Cosmosul nu se înfăţişează ca un „cifru“ decît dintr–o perspectivă religioasă. Doar omul religios descoperă în ritmurile vegetaţiei taina Vieţii şi a Creaţiei, cea a reînnoirii, a tinereţii şi a nemuririi. S–ar putea spune că toţi arborii şi toate plantele socotite sacre (de pildă arbustul ashvatha, în India) îşi datorează acest statut privilegiat faptului că reprezintă arhetipul, imaginea exemplară a vegetaţiei. Pe de altă parte, faptul că o plantă este îngrijită şi cultivată se datorează valorii sale religioase. După unii autori, toate plantele cultivate în zilele noastre au fost socotite la început plante sacre.29

Cultele vegetaţiei nu depind de o experienţă profană, „naturistă“, legată de pildă de primăvară şi de trezirea vegetaţiei. Dimpotrivă, experienţa religioasă a reînnoirii (a re–creaţiei, a re–începutului) Lumii precedă şi justifică valorizarea primăverii ca reînviere a Naturii. Pe taina regenerării periodice a Cosmosului se întemeiază importanţa religioasă a primăverii. De altfel, în cultele vegetaţiei, semnul prevestitor al tainei cosmice este mai important decît fenomenul natural al primăverii şi al apariţiei vegetaţiei. Grupuri de tineri merg pe la casele din sat, în cadrul unui ceremonial, ţinînd în mînă o creangă înverzită, un buchet de flori, o pasăre.30 Este semnul iminentei reînvieri a vieţii vegetale, care arată că taina s–a împlinit şi că primăvara este aproape. Aceste rituri au loc în cea mai mare parte înainte de ivirea primăverii, ca „fenomen natural“.

Desacralizarea Naturii

După cum am arătat, Natura nu este pentru omul religios exclusiv „naturală“. Experienţa unei Naturi radical desacralizate este o descoperire recentă, fiind accesibilă doar unei minorităţi a societăţilor moderne, în primul rînd oamenilor de ştiinţă. Pentru ceilalţi, Natura mai are încă un „farmec“, un „mister“, o „măreţie“ în care se pot regăsi urmele vechilor valori religioase. Nici un om modern, oricît de nereligios ar fi, nu rămîne nepăsător la „farmecul“ Naturii, şi nu este vorba doar de valorile ei estetice, sportive sau igienice, ci şi de un sentiment nelămurit şi greu de definit, în care se regăsesc urmele unei experienţe religioase degradate.

Un exemplu concret ne va ajuta să înţelegem modificările şi degradarea valorilor religioase ale Naturii. Ne–am oprit asupra unui exemplu din China, din două motive, mai întîi pentru că aici, ca şi în Occident, deasacralizarea Naturii este opera unei minorităţi, aceea a învăţaţilor, şi apoi pentru că în China, ca peste tot în Extremul Orient, procesul de desacralizare nu este totuşi niciodată dus pînă la capăt. „Contemplarea estetică“ a Naturii mai păstrează, chiar şi pentru cărturarii cei mai rafinaţi, un prestigiu religios.

După cum se ştie, începînd din secolul al XVII–lea, amenajarea grădinilor în bazine a devenit o modă pentru învăţaţii chinezi.31 În mijlocul bazinelor umplute cu apă, se puneau pietre, arbori pitici, flori şi uneori chiar case, pagode, poduri şi chipuri omeneşti, în miniatură; pietrele erau numite „Munţi în miniatură“, în anamită, sau „Munţi artificiali“, în sino– anamită. Chiar aceste nume trimit la o semnificaţie cosmologică: Muntele, după cum am văzut, este un simbol al Universului.

Grădinile în miniatură, devenite obiecte de predilecţie pentru esteţi, aveau o istorie foarte veche şi chiar o preistorie care oglindeşte un profund sentiment religios al lumii. Existaseră mai înainte bazine cu apă parfumată, care întruchipau Marea, iar capacul înălţat sugera Muntele. Structura cosmică a acestor lucruri este evidentă. Elementul mistic era şi el prezent, pentru că Muntele înălţat în mijlocul Mării simboliza Insulele Preafericiţilor, un fel de Paradis în care trăiau Nemuritorii taoişti. Era, deci, o lume aparte, o lume la scară redusă, pe care o aduceai la tine în casă ca să te poţi împărtăşi din puterile ei mistice concentrate şi să restabileşti, prin meditaţie, armonia cu Lumea. Muntele avea mai multe peşteri, iar folclorul pe această temă a peşterilor a jucat un rol de seamă în construirea de grădini în miniatură. Peşterile sînt adăposturi tainice, lăcaşuri ale Nemuritorilor taoişti, loc de iniţiere. Ele alcătuiesc o lume paradiziacă şi de aceea se pătrunde greu înăuntru (simbolismul „porţii strîmte“, asupra căruia vom reveni în capitolul ce urmează).

Tot acest complex — apă, arbore, munte, peşteră —, care jucase un rol atît de însemnat în taoism, nu făcea decît să continue şi să dezvolte o idee religioasă şi mai veche, şi anume aceea a locului desăvîrşit, complet — care cuprindea un munte şi o apă — şi retras. Loc desăvîrşit, pentru că era deopotrivă o lume în miniatură şi un Paradis, izvor de fericire şi loc de Nemurire. Peisajul desăvîrşit, cuprinzînd un munte şi o apă, nu era altceva decît „locul sfînt“ din timpuri străvechi, cînd băieţii şi fetele se întîlneau în China, primăvara, ca să cînte cîntece rituale şi să ia parte la serbări ale dragostei. Valorizările succesive ale acestui „loc sfînt“ primordial sînt lesne de ghicit. În timpuri străvechi, acest loc era un spaţiu privilegiat, o lume închisă, sanctificată, unde băieţii şi fetele se întîlneau periodic pentru a se împărtăşi din tainele Vieţii şi ale fecundităţii cosmice. Taoiştii au preluat această schemă cosmologică arhaică — muntele şi apa — şi au îmbogăţit–o (munte, apă, peşteră, arbore), dar au redus–o la scara cea mai mică, închipuind un univers paradiziac în miniatură, încărcat de puteri mistice, pentru că era departe de lumea profană, în preajma căruia taoiştii se retrăgeau ca să mediteze.

Sanctitatea lumii închise este redată şi de bazinele cu apă parfumată şi capac, simbolizînd Marea şi Insulele Preafericiţilor. Acest complex mai slujea pentru meditaţie, precum grădinile în miniatură, la început, înainte ca învăţaţii să facă din ele o modă, în secolul al XVII–lea, şi să le transforme în „obiecte de artă“.

Se cuvine să remarcăm că lumea nu este niciodată desacralizată în întregime, deoarece, în Extremul Orient, ceea ce se cheamă „emoţie estetică“ mai păstrează, chiar şi pentru învăţaţi, o dimensiune religioasă. Exemplul grădinilor în miniatură ne arată însă cum anume şi prin ce mijloace are loc desacralizarea lumii. Dacă ne imaginăm cum a evoluat o asemenea emoţie estetică într–o societate modernă, putem înţelege de ce experienţa sfinţeniei cosmice s–a diluat, s–a schimbat, devenind o emoţie omenească şi nimic mai mult, cum ar fi arta pentru artă.

Alte hierofanii cosmice

Din motive de spaţiu, nu am abordat decît cîteva aspecte ale sacralităţii Naturii, lăsînd la o parte un mare număr de hierofanii cosmice. N–am pomenit, de pildă, despre simbolurile şi cultele solare sau lunare, nici despre semnificaţia religioasă a pietrelor sau despre rolul religios al animalelor. Fiecare dintre aceste categorii de hierofanii cosmice dezvăluie o structură aparte a sacralităţii naturii, sau mai bine zis o modalitate a sacrului exprimată printr–un mod specific de existenţă în Cosmos. Este suficient să analizăm diferitele valori religioase recunoscute ale pietrelor ca să înţelegem ceea ce pietrele, ca hierofanii, le pot arăta oamenilor, adică puterea, duritatea, permanenţa. Hierofania pietrei este prin excelenţă o ontofanie: înainte de orice, piatra există, rămîne mereu ea însăşi, nu se schimbă, impresionează omul prin ceea ce are ea ireductibil şi absolut, şi astfel îi dezvăluie, prin analogie, ireductibilitatea şi absolutul Fiinţei. Perceput prin intermediul unei experienţe religioase, modul specific de existenţă a pietrei îi dezvăluie omului ce înseamnă o existenţă absolută, dincolo de Timp, neatinsă de devenire.32

De asemenea, o scurtă analiză a numeroaselor valorizări religioase ale Lunii ne arată ce au citit oamenii în ritmurile lunare. Datorită fazelor Lunii, adică „naşterea“, „moartea“ şi „reînvierea“, oamenii au conştientizat deopotrivă propriul lor mod de a fi în Cosmos şi şansele lor de a supravieţui şi de a renaşte. Datorită simbolismului lunar, omul religios a ajuns să găsească asemănări între ansambluri de fapte în aparenţă fără nici o legătură, cuprinzîndu-le pînă la urmă într–un singur „sistem“. Primele mari sinteze antropocosmice ale primitivilor s–ar putea datora valorizării religioase a ritmurilor lunare. Simbolismul lunar a dus la punerea în legătură a unor fapte eterogene, precum naşterea, devenirea, moartea, reînvierea; Apele, plantele, femeia, fecunditatea, nemurirea; întunericul cosmic, viaţa dinaintea naşterii şi existenţa dincolo de moarte, urmată de o renaştere de tip lunar („lumina ivită din beznă“); ţesutul, simbolul „firului Vieţii“, destinul, temporalitatea, moartea etc. În general, ideile de ciclu, dualism, polaritate, opoziţie, conflict, dar şi de reconciliere a contrariilor, de coincidentia oppositorum, au fost fie descoperite, fie precizate cu ajutorul simbolismului lunar. Se poate vorbi de o „metafizică a Lunii“, în sensul unui sistem coerent de „adevăruri“ privitoare la modul de a fi specific al celor vii, a tot ceea ce, în Cosmos, participă la Viaţă, adică la devenire, creştere şi descreştere, la „moarte“ şi la „reînviere“. Nu trebuie uitat că Luna îi arată omului religios nu numai că Moartea este strîns legată de Viaţă, ci şi că Moartea nu este definitivă, că ea este întotdeauna urmată de o nouă naştere.33

Luna valorizează religios devenirea cosmică şi îl împacă pe om cu Moartea. Soarele, dimpotrivă, dezvăluie un alt mod de existenţă: el nu participă la devenire şi, fiind tot timpul în mişcare, rămîne neschimbat, adică forma sa este mereu aceeaşi. Hierofaniile solare exprimă valorile religioase ale autonomiei şi ale puterii, ale suveranităţii şi inteligenţei. Aşa se explică faptul că în unele culturi există un adevărat proces de solarizare a Fiinţelor supreme. Cum am văzut, zeii cereşti tind să dispară din actualitatea religioasă, dar structura şi prestigiul lor se mai păstrează uneori la zeii solari, mai ales în civilizaţiile cu grad înalt de elaborare, care au jucat un rol istoric important (Egipt, Orientul elenistic, Mexic).

Multe mitologii eroice au o structură solară. Eroul este asimilat Soarelui: ca şi el, luptă cu întunericul, coboară în împărăţia Morţii şi iese învingător. Întunericul nu mai este unul din modurile de a fi ale divinităţii, ca în mitologiile lunare, ci simbolizează tot ceea ce Zeul nu este, adică Adversarul prin excelenţă. Întunericul nu mai este valorizat ca o etapă necesară a Vieţii cosmice; văzut prin prisma religiei solare, el se opune Vieţii, formelor şi inteligenţei. Epifaniile luminoase ale zeilor solari devin în unele culturi semne ale inteligenţei. În cele din urmă, Soarele va fi asimilat inteligenţei într–o asemenea măsură încît teologiile solare şi sincretiste de la sfîrşitul Antichităţii devin filozofii raţionaliste: Soarele este proclamat inteligenţa Lumii, iar Macrob identifică în Soare pe toţi zeii lumii greco–orientale, de la Apollo şi Jupiter pînă la Osiris, Horus şi Adonis (Saturnalii, I, cap. XVii–XXiii). În tratatul Despre Soarele Rege, al împăratului Iulian, precum şi în Imn Soarelui, al lui Proclus, hierofaniile solare sînt treptat înlocuite de idei, iar religiozitatea dispare aproape cu totul în urma acestui lung proces de raţionalizare.34

Desacralizarea hierofaniilor solare se numără printre multe alte procese asemănătoare, în urma cărora Cosmosul întreg este în cele din urmă golit de conţinutul său religios. Cum am mai arătat însă, secularizarea definitivă a Naturii nu este un fapt împlinit decît pentru un număr restrîns

de moderni, şi anume aceia care sînt lipsiţi de orice sentiment religios. Creştinismul a adus schimbări radicale şi profunde în valorizarea religioasă a Cosmosului şi a Vieţii, pe care însă nu le–a respins. Că viaţa cosmică, în întregul său, mai poate fi simţită ca taină a divinităţii, o mărturiseşte de pildă un scriitor creştin, Léon Bloy, care scrie printre altele: „Fie că Viaţa se găseşte în oameni, în animale ori în plante, este tot Viaţă, iar cînd soseşte clipa, punctul acela nevăzut numit moarte, Isus se îndepărtează tot aşa de bine dintr–un copac cît şi dintr–o făptură omenească.“35

CAPITOLUL IV

Existenţă umană şi viaţă sanctificată

Existenţa „deschisă" spre Lume

Scopul ultim al istoricului religiilor este să înţeleagă — şi să–i ajute şi pe alţii să înţeleagă — comportamentul omului religios (homo religiosus) şi universul său mental, ceea ce nu este deloc uşor. Pentru lumea modernă, religia ca formă de viaţă şi Weltanschauung se confundă cu creştinismul. În cel mai bun caz, un intelectual occidental ajunge să se familiarizeze, cu oarecare efort, cu viziunea religioasă a Antichităţii clasice şi chiar cu unele mari religii orientale, cum ar fi hinduismul, confucianismul ori budismul. Deşi lăudabil, efortul de a–şi lărgi orizontul religios nu–l poate duce prea departe; cu Grecia, India sau China, intelectualul occidental nu poate depăşi sfera religiilor complexe şi elaborate, care dispun de o bogată literatură sacră scrisă. Cunoaşterea unei părţi din această literatură sacră, familiarizarea cu unele mitologii şi teologii orientale sau ale lumii clasice nu sînt suficiente pentru a îngădui pătrunderea în universul mental al lui homo religiosus. Mitologiile şi teologiile poartă pecetea îndelungatei munci a cărturarilor care le–au întors pe toate feţele; şi chiar dacă nu reprezintă „religii ale Cărţii" (ca iudaismul, zoroastrismul, creştinismul, islamismul), au totuşi cărţi sacre (India, China) ori au fost cel puţin influenţate de autori de prestigiu (ca de pildă Homer, în Grecia).

O perspectivă religioasă mai largă poate fi dobîndită prin cunoaşterea folclorului popoarelor europene; credinţele, obiceiurile, comportamentele acestor popoare în faţa Vieţii şi a Morţii mai păstrează urme ale „stărilor religioase" arhaice. Studierea societăţilor rurale europene ne poate ajuta să înţelegem lumea religioasă a agricultorilor în epoca neolitică. În numeroase cazuri, obiceiurile şi credinţele ţăranilor europeni oglindesc un nivel de cultură mai vechi decît cel atestat de mitologia Greciei clasice.1 Este adevărat că aceste populaţii rurale din Europa au fost în cea mai mare parte creştinate acum mai bine de o mie de ani. Ele au reuşit însă să integreze în creştinism o mare parte din moştenirea religioasă precreştină, datînd din cele mai vechi timpuri. Ceea ce nu înseamnă nicidecum că ţăranii din Europa nu sînt creştini. Trebuie spus însă că religiozitatea lor nu se reduce la formele istorice ale creştinismului, ci păstrează o structură cosmică din care lipseşte aproape cu desăvîrşire experienţa creştină a orăşenilor. Se poate vorbi de un creştinism primordial, anistoric: creştinîndu–se, agricultorii europeni au integrat în noua lor credinţă religia cosmică păstrată din vremuri preistorice.

Pentru un istoric al religiilor care doreşte să înţeleagă şi să facă înţeleasă totalitatea situaţiilor existenţiale ale lui homo religiosus, problema este mai complexă. Dincolo de graniţele ogoarelor se întinde o întreagă lume, lumea cu adevărat „primitivă" a păstorilor nomazi, a vînătorilor, a populaţiilor aflate încă în stadiul vînătorii de animale mici şi al culesului. Ca să putem pătrunde în universul mental al lui homo religiosus, trebuie să ţinem seama în primul rînd de oamenii care alcătuiau aceste societăţi primitive al căror comportament religios ni se pare astăzi excentric, dacă nu de–a dreptul aberant, dar oricum greu de înţeles. Un univers mental străin nu poate fi însă înţeles decît dacă te situezi înăuntru, în centrul lui, ca să poţi ajunge, de acolo, la toate valorile pe care le implică.

O dată aşezaţi în perspectiva omului religios aparţinînd societăţilor arhaice, putem constata că Lumea există pentru că a fost creată de zei, şi că existenţa însăşi a Lumii „spune" ceva, că Lumea nu este nici mută, nici opacă, şi nu este ceva inert, fără sens şi fără scop. Pentru omul religios, Cosmosul „trăieşte" şi „vorbeşte", iar viaţa Cosmosului este o dovadă a sfinţeniei sale, deoarece el a fost creat de zei, iar zeii se înfăţişează oamenilor prin intermediul vieţii cosmice.

Începînd cu un anumit stadiu de cultură, omul se socoteşte un microcosmos, adică parte din Creația zeilor sau, cu alte cuvinte, găseşte în el însuşi „sfințenia“ pe care o recunoaşte în Cosmos. Viața sa este prin urmare omologată vieții cosmice care, ca lucrare divină, devine imaginea exemplară a existenței umane. După cum am văzut, căsătoria este valorizată ca o hierogamie între Cer şi Pămînt. Omologarea Pămînt–Femeie este însă mult mai complexă la agricultori. Femeia este asimilată gliei, semințele înseamnă semen virile, iar muncile cîmpului, unirea conjugală. „Femeia aceasta a venit precum un ogor viu; semănați într–însa sămînța, bărbați!“ stă scris în Atharva Veda (XIV, II, 14). „Femeile voastre sunt pentru voi precum ogoarele“ (Coran, II, 225). O regină stearpă se jeluieşte: „Sînt ca un ogor pe care nu creşte nimic!“ Într–un cînt din secolul al XII–lea, Fecioara Maria este slăvită însă ca terra non arabilis quae fructum parturiit.

Să încercăm să înțelegem situația existențială a celui pentru care toate omologările sînt experiențe trăite, nu doar idei. Este limpede că viața lui are o dimensiune în plus, nu este numai omenească, ci şi „cosmică“, pentru că are o structură transumană. Am putea–o numi „existență deschisă“, pentru că nu este strict limitată la modul de a fi al omului (ştim, de altfel, că primitivul îşi pune propriul model de urmat pe un plan transuman dezvăluit de mituri). Existența lui homo religiosus, mai ales a celui primitiv, este „deschisă“ spre Lume; în timpul vieții, omul religios nu este niciodată singur, pentru că în el trăieşte o parte a Lumii. Nu se poate spune însă, cum afirma Hegel, că omul primitiv este „îngropat în Natură“, că încă nu s–a regăsit ca fiind deosebit de Natură, ca sine. Hindusul care–şi îmbrățişează soția spunînd că ea este Pămîntul, iar el Cerul, este în acelaşi timp pe deplin conştient de umanitatea sa şi de cea a soției sale. şăranul austro–asiatic care dă acelaşi nume, lak, falusului şi sapei, şi asemuieşte sămînța cu semen virile, ca atîția alți cultivatori, ştie foarte bine că sapa este o unealtă pe care şi–a făcut–o singur şi că, lucrînd ogorul, face o muncă agricolă care presupune un oarecare număr de cunoştințe tehnice. Cu alte cuvinte, simbolismul cosmic adaugă o nouă valoare unui obiect sau unei acțiuni, fără ca prin aceasta să le ştirbească valorile proprii şi nemijlocite. O existență „deschisă“ spre Lume nu este o existență inconştientă, îngropată în Natură. „Deschiderea“ spre Lume îi îngăduie omului religios să se cunoască şi, în acelaşi timp, să cunoască Lumea, iar această cunoaştere este pentru el neprețuită, pentru că este „religioasă“, pentru că se referă la Ființă.

Sanctificarea Vieții

Exemplul de mai sus ne ajută să înțelegem în ce perspectivă se aşază omul societăților arhaice, pentru care viața poate fi în întregime sanctificată. Mijloacele prin care se poate ajunge la sanctificare sînt numeroase, însă rezultatul este aproape întotdeauna acelaşi: viața este trăită pe două planuri, desfăşurîndu–se ca existență umană şi participînd în acelaşi timp la o viață transumană, cea a Cosmosului sau a zeilor. Putem presupune că, într–un trecut foarte îndepărtat, toate organele şi toate experiențele fiziologice ale omului, toate gesturile sale aveau o semnificație religioasă. Acest lucru este de la sine înțeles, pentru că toate comportamentele umane au fost inaugurate de Zei sau de Eroii civilizatori in illo tempore: aceştia nu numai că au întemeiat numeroasele munci şi feluri de a se hrăni, de a face dragoste, de a se exprima, dar chiar şi gesturi în aparență neînsemnate. În miturile australienilor karadjeri, cei doi Eroi civilizatori s–au aşezat într–o anumită poziție pentru a urina, iar populația karadjeri imită chiar şi în zilele noastre acest gest exemplar.2 Nu trebuie să mai spunem că, la nivelul experienței profane a Vieții, nu găsim nimic asemănător. Pentru omul areligios, toate experiențele vitale, atît sexualitatea, cît şi alimentația, munca şi jocul au fost desacralizate. Cu alte cuvinte, toate aceste acte fiziologice sînt lipsite de semnificație spirituală, deci de o dimensiune cu adevărat umană.

Dincolo de această semnificație religioasă pe care o dobîndesc actele fiziologice ca imitație a modelelor divine, organele şi funcțiile lor au fost valorizate religios prin asimilare cu unele regiuni sau fenomene cosmice. Am întîlnit exemplul clasic al femeii asimilate gliei şi Pămîntului–Mamă, cel al actului sexual asimilat hierogamiei Cer–Pămînt şi semănatului. Omologările om–Univers sînt însă mult mai numeroase. Unele par uşor de stabilit, ca de pildă cea dintre ochi şi Soare, sau între cei doi ochi şi Soare şi Lună, sau între calota craniană şi Luna plină, sau dintre respirație şi vînt, între oase şi pietre, între păr şi iarbă etc.

Istoricul religiilor întîlneşte însă şi alte omologări, care implică un simbolism mai elaborat şi un întreg sistem de corespondenţe microcosmice şi macrocosmice, ca de pildă asimilarea pîntecelui sau a uterului cu peştera, a intestinelor cu labirinturile, a respiraţiei cu ţesutul pînzei, a venelor şi arterelor cu Soarele şi Luna, a coloanei vertebrale cu Axis mundi etc. Nu toate aceste omologări între trupul omenesc şi macrocosmos sînt atestate la primitivi. Unele sisteme de corespondenţe om–Univers nu au fost definitivate decît în culturile mari (India, China, Orientul Apropiat antic, America Centrală). Punctul lor de plecare este totuşi reprezentat de culturile arhaice. Se întîlnesc la primitivi sisteme de omologie antropocosmică de o complexitate extraordinară, care dovedesc o putere de speculaţie inepuizabilă. Este de pildă cazul dogonilor din vechea Africă Occidentală franceză.3

Aceste omologări antropocosmice ne interesează în măsura în care „ascund" diverse situaţii existenţiale. Spuneam că omul religios trăieşte într–o lume „deschisă" şi că, pe de altă parte, existenţa sa este „deschisă" spre Lume. Aceasta înseamnă că omul religios este accesibil unui şir nesfîrşit de experienţe religioase pe care le–am putea numi „cosmice". Asemenea experienţe sînt întotdeauna religioase, deoarece Lumea este sacră. Ca să le putem înţelege, trebuie să ţinem seama de faptul că principalele funcţii fiziologice pot deveni ceremonii. Se mănîncă după ritualuri, iar hrana este valorizată în funcţie de diferitele religii sau culturi: alimentele sînt socotite fie sacre, fie un dar al zeilor, fie o ofrandă adusă zeilor trupului (cum este cazul în India, de pildă). Viaţa sexuală este şi ea ritualizată şi, prin urmare, omologată atît fenomenelor cosmice (ploaie, semănat), cît şi actelor divine (hierogamie Cer–Pămînt). Uneori, căsătoria este valorizată pe trei planuri: individual, social şi cosmic. La indienii omaha, de pildă, satul este împărţit în două jumătăţi, numite Cerul şi Pămîntul. Căsătoriile nu se pot face decît între cele două jumătăţi exogame şi fiecare căsătorie repetă acel hieros gamos primordial, adică unirea Cerului cu Pămîntul.4

Aceste omologări antropocosmice, mai ales sacramentalizarea consecutivă a vieţii fiziologice, şi–au păstrat întreaga vitalitate chiar în religiile foarte evoluate. Pentru a ne mărgini la un singur exemplu: unirea sexuală ca ritual, care a ajuns la un nivel de prestigiu considerabil în tantrismul indian. India ne arată în chip strălucit cum un act fiziologic poate fi transformat în ritual şi cum acelaşi act, o dată depăşită perioada ritualistă, poate fi valorizat ca „tehnică mistică". Strigătul soţului din Brihadara1yaka Upanishad: „Sînt Cerul, iar tu eşti Pămîntul" vine după preschimbarea soţiei sale în altar al jertfei vedice (VI, IV, 3). Femeia întruchipează în cele din urmă, în religia tantrică, Prakriti (Natura) şi Zeiţa Cosmică, Shakti, în vreme ce bărbatul se identifică cu Shiva, Spiritul pur, nemişcat şi senin. Unirea sexuală (maithuna) este înainte de toate o integrare a celor două principii, Natura–Energie cosmică şi Spiritul. Iată ce arată un text tantric: „Adevărata unire sexuală este aceea dintre zeiţa supremă Shakti şi Spirit (atman); celelalte nu sînt decît raporturi carnale cu femeile"(Kűlarnava Tantra, V, 111–112). Nu mai este vorba de un act fiziologic, ci de un rit mistic: partenerii nu mai sînt fiinţe omeneşti, ci „detaşaţi" şi liberi precum zeii. Textele tantrice subliniază mereu că este vorba de o transfigurare a experienţei carnale. „Prin aceleaşi acte care–i trimit pe unii oameni în Infern, unde sînt condamnaţi să ardă vreme de milioane de ani, yoginul îşi dobîndeşte mîntuirea veşnică."5 Brihadara1yaka Upanishad (V, XIV, 8) arăta deja: „Cel care ştie acest lucru, oricare ar fi păcatele sale, este curat, nu va îmbătrîni niciodată şi va fi nemuritor." Altfel spus, „cel care ştie" are o experienţă cu totul diferită decît aceea a unui profan, ceea ce înseamnă că orice experienţă umană poate fi transfigurată şi trăită pe un alt plan, transuman.

Exemplul indian ne arată la ce rafinament „mistic" poate ajunge sacramentalizarea organelor şi a vieţii fiziologice, pe care o găsim atestată la toate nivelurile arhaice de cultură. Trebuie adăugat însă că valorizarea sexualităţii ca mijloc de participare la sacru (de dobîndire, în cazul Indiei, a stării supraomeneşti a libertăţii absolute) nu este lipsită de primejdii. Tantrismul a prilejuit chiar în India ceremonii aberante şi josnice. În alte părţi, în lumea primitivă, sexualitatea rituală a fost însoţită de orgii. Exemplul de mai sus îşi păstrează totuşi o valoare sugestivă, pentru că ne dezvăluie o experienţă care nu mai este accesibilă într–o societate desacralizată: experienţa unei vieţi sexuale sanctificate.

Corp-casă-Cosmos

Am văzut că omul religios trăieşte într–un Cosmos „deschis“ şi că el însuşi este „deschis“ spre Lume, ceea ce înseamnă: a) că se află în comunicare cu zeii; b) că participă la sfințenia Lumii. Am putut constata, analizînd structura spațiului sacru, că omul religios nu poate trăi decît într–o lume „deschisă“, pentru că doreşte să se afle într–un „Centru“, unde i se dă posibilitatea să comunice cu zeii. Locuința sa este un microcosmos, cum este de altfel şi corpul lui. Omologarea casă–corp–Cosmos apare destul de timpuriu. Se cuvine să ne oprim asupra acestui exemplu, care ne arată cum pot fi reinterpretate valorile religiozității arhaice în religiile şi chiar filozofiile de mai tîrziu.

Gîndirea religioasă indiană a folosit din plin omologarea tradițională casă–Cosmos–corp omenesc, şi este uşor de înțeles de ce: corpul, ca şi Cosmosul, este în ultimă instanță o „stare“, un sistem de condiționări asumat. Coloana vertebrală este asimilată Stîlpului cosmic (skambha) sau Muntelui Meru, respirația este asemuită vîntului, buricul sau inima „Centrului Lumii“ şi aşa mai departe. Omologarea se face însă şi între corpul omenesc şi ritualul luat în ansamblu: locul jertfei, ustensilele şi gesturile sacrificiale sînt asimilate diferitelor organe şi funcții fiziologice. Corpul omenesc, omologat din punct de vedere ritual Cosmosului sau altarului vedic (care este o imago mundi), este asimilat şi unei case. Un text hathayoga vorbeşte despre corp ca despre „o casă cu un stîlp şi nouă uşi“ (Goraksha Shataka, 14).

Cu alte cuvinte, asumîndu–şi în mod conştient starea exemplară căreia îi este într–un fel predestinat, omul se „cosmicizează“, adică reproduce la scară umană sistemul de condiționări reciproce şi de ritmuri ce caracterizează şi alcătuieşte o „lume“, proprie oricărui univers. Omologarea se face şi în sens invers, pentru că templul sau casa sînt la rîndul lor asemuite unui corp omenesc. „Ochiul“ domului este un termen frecvent în numeroase tradiții arhitecturale.6 Trebuie să amintim însă că fiecare dintre aceste imagini echivalente — Cosmos, casă, corp omenesc — are sau poate dobîndi o „deschidere“ superioară, prin care se poate trece în cealaltă lume. Deschizătura din partea de sus a unui turn indian poartă, printre alte nume, şi pe cel de brahmarandhra, termen care desemnează „deschizătura“ din creştetul capului şi care joacă un rol capital în tehnicile yoghino–tantrice; tot pe aici îşi ia zborul sufletul în clipa morții. Să amintim şi obiceiul de a sparge craniul yoghinilor morți pentru a înlesni plecarea sufletului.7

Obiceiului indian îi corespund credințele, foarte răspîndite în Europa şi în Asia, după care sufletul mortului iese prin horn (gură de fum) sau prin acoperiş, mai precis prin acea parte a acoperişului care se află deasupra „unghiului sacru“.8 În caz de agonie prelungită, una sau mai multe scînduri din acoperiş sînt îndepărtate sau chiar sfărîmate. Semnificația acestui obicei este limpede: sufletul se va desprinde mai uşor de trupul său dacă această altă imagine a corpului–Cosmos care este casa e spartă în partea de sus. Este de la sine înțeles că toate aceste experiențe sînt inaccesibile omului areligios, nu doar pentru că moartea a fost pentru el desacralizată, ci şi pentru că el nu mai trăieşte într–un Cosmos propriu–zis şi nu–şi mai dă seama că faptul de a avea un „corp“ şi de a se instala într–o casă echivalează cu asumarea unei stări existențiale în Cosmos, aşa cum vom vedea în cele ce urmează.

Se cuvine să subliniem că omologarea om–casă şi cu deosebire asimilarea creştetului cu acoperişul sau cupola s–au păstrat în vocabularul mistic indian. Experiența mistică fundamentală, adică depăşirea condiției umane, este redată prin două imagini: spargerea acoperişului şi zborul în văzduh. Textele budiste vorbesc despre arhați care „îşi iau zborul în văzduh spărgînd acoperişul palatului“, care, „dorind să zboare, sparg acoperişul casei şi se înalță în văzduh“ etc.9 Aceste imagini pot fi interpretate în două feluri: pe planul experienței mistice, este vorba de un „extaz“, deci de zborul sufletului prin brahmarandhra; pe plan metafizic, este vorba de abolirea lumii condiționate. Cele două semnificații ale „zborului“ arhaților exprimă însă ruptura de nivel ontologic şi trecerea de la un mod de a fi la un altul sau, mai exact, trecerea de la existența condiționată la un mod de a fi necondiționat, adică de deplină libertate.

În cea mai mare parte a religiilor arhaice, „zborul“ înseamnă accesul la un mod de a fi suprauman (Zeu, magician, „spirit“), adică, în ultimă instanță, libertatea deplină de mişcare, deci dobîndirea condiției de „spirit“. În gîndirea indiană, arhatul care „sparge acoperişul casei“ şi îşi ia zborul în văzduh dovedeşte, cu ajutorul acestei imagini, că a trecut dincolo de Cosmos şi a ajuns la un mod de a fi paradoxal, cu neputință de conceput, cel al libertății absolute (oricum s–ar numi: nirva1a, asamskrta, samadhi, sahaja etc.). Pe plan mitologic, gestul exemplar al trecerii dincolo de

Lume este ilustrat de Buddha, care afirmă că a „spart“ Oul cosmic, „coaja neştiinţei“, şi a dobîndit „preafericita, universala demnitate a lui Buddha“.10

Exemplul acesta ne arată cît de importantă este perenitatea sistemelor de simboluri arhaice legate de locuinţa omenească. Aceste sisteme de simboluri redau stări religioase primordiale, dar care îşi pot modifica valorile, îmbogăţindu–se cu semnificaţii noi şi integrîndu–se în sisteme de gîndire din ce în ce mai bine articulate. „Locuieşti“ într–un corp la fel cum locuieşti într–o casă ori în Cosmosul pe care ţi l–ai făurit tu însuţi (vezi capitolul I). Orice stare legală şi permanentă implică încadrarea într–un Cosmos, într–un Univers perfect organizat, deci imitat după modelul exemplar al Creaţiei. Fiecare teritoriu locuit — Templu, casă, corp — este un Cosmos, şi fiecare Cosmos, după modul său de a fi, păstrează o „deschidere“, oricum s–ar numi aceasta în diversele culturi („ochi“ al Templului, horn, gură de fum, brahmarandhra etc.). Într–un fel sau altul, Cosmosul locuit — fie că este corp, casă, teritoriu tribal, lumea în totalitate — comunică prin partea de sus cu un alt nivel, transcendent.

Se întîmplă ca într–o religie acosmică, ca de pildă cea din India după budism, deschiderea spre nivelul superior să nu mai însemne trecerea de la condiţia umană la cea supraumană, ci transcendenţa, abolirea Cosmosului, libertatea absolută. Există o diferenţă enormă între semnificaţia filozofică a „oului spart“ de Buddha sau a „acoperişului“ spart de arhaţi şi simbolismul arhaic al trecerii de la Pămînt la Cer de–a lungul lui Axis mundi sau prin gura de fum. Filozofia şi mistica indiană au ales, dintre simbolurile care puteau reda ruptura ontologică şi transcendenţa, această imagine primordială a acoperişului spart. Depăşirea condiţiei umane se înfăţişează, imagistic, prin distrugerea „casei“, adică a Cosmosului personal ales drept locuinţă. Orice „locuinţă stabilă“ în care te–ai „instalat“ echivalează, în plan filozofic, cu o stare existenţială pe care ţi–ai asumat–o. Imaginea acoperişului spart înseamnă că ai abolit orice „stare“, că ai ales nu instalarea în lume, ci libertatea absolută, care implică în gîndirea indiană distrugerea oricărei lumi condiţionate.

Nu este nevoie să insistăm prea mult asupra valorilor acordate de către unul dintre contemporanii noştri nereligioşi corpului său, casei sale şi universului său, pentru a ne putea da seama de distanţa uriaşă care îl desparte de oamenii aparţinînd culturilor primitive şi orientale de care am vorbit mai înainte. Tot aşa cum locuinţa omului modern şi–a pierdut valorile cosmologice, corpul său este lipsit de orice semnificaţie religioasă ori spirituală. Am putea spune, pe scurt, că pentru oamenii moderni lipsiţi de religiozitate Cosmosul a devenit opac, inert şi mut: nu mai transmite nici un mesaj şi nu mai cuprinde nici un „cifru“. Sentimentul sfinţeniei Naturii se mai păstrează în Europa zilelor noastre, mai ales la populaţiile rurale, unde mai există un creştinism trăit ca liturghie cosmică.

Cît despre creştinismul societăţilor industriale, şi mai ales al intelectualilor, el şi–a pierdut de mult valorile cosmice pe care le mai avea în Evul Mediu. Aceasta nu înseamnă neapărat că în mediul urban creştinismul este „degradat“ ori „inferior“, ci doar că sensibilitatea religioasă a populaţiilor urbane este mult sărăcită. Liturghia cosmică, taina participării Naturii la drama cristologică au devenit inaccesibile pentru creştinii care trăiesc într–un oraş modern. Experienţa lor religioasă nu mai este „deschisă“ spre Cosmos, fiind una strict personală; mîntuirea este o problemă între om şi Dumnezeul său; în cel mai bun caz, omul se recunoaşte responsabil nu doar în faţa lui Dumnezeu, ci şi în faţa Istoriei. Cosmosul nu mai are însă nici un loc în relaţia om–Dumnezeu–Istorie, ceea ce înseamnă că Lumea nu mai este simţită, nici măcar de creştinul autentic, ca o lucrare a lui Dumnezeu.

Trecerea prin Poarta strîmtă

Ceea ce am spus pînă acum despre simbolismul corp–casă şi despre omologările antropocosmice legate de aceasta este departe de a epuiza bogăţia extraordinară a subiectului: am fost nevoiţi să ne oprim doar asupra cîtorva aspecte, dintre cele foarte numeroase. „Casa“ — deopotrivă imago mundi şi replică a corpului omenesc — joacă un rol de seamă în ritualuri şi mitologii. În unele culturi (China protoistorică, Etruria etc.), urnele funerare au forma unei case, cu o deschizătură în partea de sus, pe unde sufletul mortului poate intra şi ieşi.11 Urna–casă devine într–un fel noul „corp“ al răposatului. Tot dintr–o căsuţă, în formă de glugă, iese Strămoşul mitic, şi tot într–o casă–urnă–glugă se ascunde Soarele în timpul nopţii, ivindu–se din nou în zori.12

Există, aşadar, o legătură structurală între diferitele moduri de trecere: de la întuneric la lumină (Soarele), de la preexistenţa unei rase umane la manifestarea ei (Strămoşul mitic), de la Viaţă la Moarte şi la noua existenţă post-mortem (sufletul).

Am afirmat în mai multe rînduri că orice formă de „Cosmos“ — Universul, Templul, casa, corpul omenesc — este înzestrată cu o „deschidere“ în partea de sus. Acum putem înţelege mai bine semnificaţia acestui simbolism: deschiderea îngăduie trecerea de la un mod de a fi la altul, de la o stare existenţială la alta. Orice existenţă cosmică este predestinată „trecerii“: omul trece de la previaţă la viaţă şi în cele din urmă la moarte, tot aşa cum Strămoşul mitic a trecut de la preexistenţă la existenţă, iar Soarele de la întuneric la lumină. Trebuie remarcat că acest fel de „trecere“ se încadrează într–un sistem mai complex, ale cărui articulaţii le–am abordat cînd am vorbit despre Lună ca arhetip al devenirii cosmice, despre vegetaţie ca simbol al reînnoirii universale şi mai ales despre numeroasele feluri de repetare rituală a cosmogoniei, adică trecerea exemplară de la virtual la formal. Se cuvine să precizăm că toate aceste ritualuri şi simbolisme ale „trecerii“ oglindesc o concepţie specifică a existenţei umane: la naştere, omul nu este încă desăvîrşit; el trebuie să se nască pentru a doua oară şi ajunge să se împlinească trecînd de la o stare imperfectă, embrionară, la starea desăvîrşită de adult. Cu alte cuvinte, putem spune că existenţa umană atinge împlinirea în urma unui şir de rituri de trecere, adică de iniţieri succesive.

Ne vom ocupa mai tîrziu de sensul şi funcţia iniţierii. Ne vom opri acum asupra simbolismului „trecerii“, aşa cum o înţelege omul religios în mediul său familiar şi în viaţa de zi cu zi: în casă, de pildă, pe drumul pe care merge la lucru, pe podurile pe care trece. Acest simbolism face parte din însăşi structura locuinţei. Deschiderea din partea de sus înseamnă dorinţa de a urca spre cer, dorinţa de transcendenţă. Pragul arată atît graniţa dintre „înăuntru“ şi „în afară“, cît şi posibilitatea de trecere dintr–o parte în cealaltă (de la profan la sacru, de pildă; vezi capitolul I). Ideea de trecere primejdioasă este însă cel mai bine sugerată de imaginile punţii şi ale porţii strîmte; aşa se şi explică abundenţa acestor imagini în ritualurile şi mitologiile iniţiatice şi funerare. Iniţierea, ca şi moartea, ca şi cunoaşterea absolută sau credinţa, în iudeo–creştinism, echivalează cu trecerea de la un mod de a fi la altul şi realizează o adevărată mutaţie ontologică. Pentru a sugera trecerea paradoxală (care implică întotdeauna o ruptură şi o transcendenţă), diversele tradiţii religioase au folosit din plin simbolismul Punţii primejdioase sau cel al Porţii strîmte. În mitologia iraniană, Puntea Cinvat este trecută de răposaţi în călătoria lor post-mortem: pentru cei drepţi este lată de nouă lungimi de lance, dar pentru nelegiuiţi este îngustă „precum tăişul unui cuţit“ (Dînkard, IX, XX, 3). Sub Puntea Cinvat se află prăpastia fără fund a Infernului (Vidîvdat, III, 7). Tot pe Puntea aceasta trec misticii în călătoria lor extatică spre Cer; pe aici a urcat, în spirit, Arda Viraz.13

Viziunea Sfîntului Pavel ne vorbeşte despre o punte îngustă „asemenea unui fir de păr“, care leagă lumea noastră cu Paradisul. Aceeaşi imagine o întîlnim la scriitorii şi la misticii arabi: puntea este „mai subţire decît un fir de păr“ şi leagă Pămîntul de sferele astrale şi de Paradis. La fel, în tradiţiile creştine, păcătoşii care nu puteau trece puntea erau azvîrliţi în Iad. Legendele medievale vorbesc despre „o punte ascunsă sub apă“ şi despre un pod–spadă, pe care eroul (Lancelot) trebuie să–l treacă desculţ şi cu mîinile goale: puntea este „mai tăioasă decît o coasă“, iar trecerea se face „cu suferinţă şi durere“. În tradiţia finlandeză, o punte acoperită cu ace, cuie, brice străbate Infernul: pe ea trec atît morţii, cît şi şamanii, în călătoria lor spre lumea de dincolo. Descrieri asemănătoare se întîlnesc cam peste tot în lume.14 Trebuie precizat că aceeaşi imagistică s–a păstrat pentru a sugera dificultatea cunoaşterii metafizice şi, în creştinism, a credinţei. „Anevoie se poate călca pe tăişul unui brici, spun poeţii, pentru a arăta cît de greu este drumul către cunoaşterea supremă“ (Ka†ha Upanishad, III, 14). „Strîmtă este poarta şi îngustă este calea care duce la Viaţă, şi puţini sînt cei care o află“ (Matei, 7, 14).

Cele cîteva exemple privitoare la simbolismul iniţiatic, funerar şi metafizic al punţii şi al porţii ne–au arătat cum anume existenţa zilnică şi „mica lume“ pe care o presupune — casa cu uneltele, viaţa şi gesturile de fiecare zi — pot fi valorizate pe plan religios şi metafizic. Această viaţă obişnuită, de toate zilele, este transfigurată în experienţa unui om religios, care descoperă peste tot un „cifru“. Pînă şi gestul cel mai obişnuit poate trimite la un act spiritual. Drumul şi mersul pot fi transfigurate în valori religioase, deoarece orice drum poate simboliza „calea vieţii“ şi orice mers un „pelerinaj“, o călătorie spre Centrul Lumii.15 Dacă faptul de a avea o „casă“

înseamnă asumarea unei stări stabile în Lume, cei care au renunţat la casele lor, pelerinii şi asceţii, îşi arată prin „mers“, prin neîncetata lor mişcare dorinţa de a ieşi din Lume, respingerea oricărei stări în Lume. Casa este un „cuib“ şi, aşa cum spune Pancavimsha Brahma1a (XI, XV, 1), „cuibul“ înseamnă turme, copii şi un cămin, adică simbolizează lumea familială, socială, economică. Cei care au ales căutarea, calea spre „Centru“, trebuie să renunţe la orice situaţie familială şi socială, la orice „cuib“, spre a se consacra cu totul „mersului“ către adevărul suprem care, în societăţile foarte evoluate, se confundă cu Dumnezeul ascuns, Deus absconditus.16

Rituri de trecere

Aşa cum s–a observat de multă vreme, riturile de trecere joacă un rol important în viaţa omului religios.17 Fără îndoială, ritul de trecere prin excelenţă este reprezentat de iniţierea de pubertate, de trecerea de la o categorie de vîrstă la alta (de la copilărie sau adolescenţă la tinereţe). Există însă şi rituri de trecere la naştere, la căsătorie ori la moarte, şi s–ar putea spune că, în fiecare dintre aceste cazuri, este vorba tot de o iniţiere, pentru că se petrece întotdeauna o schimbare radicală de regim ontologic şi de statut social. Atunci cînd se naşte, copilul nu are decît o existenţă fizică, nefiind încă recunoscut de familie, nici primit de societate. Riturile îndeplinite îndată după naştere sînt acelea care îi dau nou–născutului statutul de „viu“ propriu–zis; datorită acestor rituri, copilul este integrat în comunitatea celor vii.

Şi căsătoria este un prilej de trecere de la un grup socio–religios la altul. Tînărul căsătorit părăseşte grupul celibatarilor pentru a lua parte de acum înainte la cel al capilor de familie. Orice căsătorie implică o tensiune şi o primejdie, declanşează o criză; de aceea se face printr–un rit de trecere. Grecii numeau căsătoria telos, consacrare, iar ritualul nupţial îl amintea pe cel al misterelor.

În ceea ce priveşte moartea, riturile sînt cu atît mai complexe cu cît este vorba nu doar de un „fenomen natural“ (viaţa sau sufletul care părăsesc trupul), ci şi de o schimbare de regim deopotrivă ontologic şi social: răposatul trebuie să treacă prin anumite încercări de care depinde propria lui soartă dincolo de mormînt, dar trebuie în acelaşi timp să fie recunoscut şi acceptat de comunitatea morţilor. La unele popoare, doar îngroparea rituală confirmă moartea, cel care nu este înmormîntat după obicei nefiind socotit mort. În alte părţi, moartea cuiva nu este recunoscută ca fiind adevărată decît după îndeplinirea ceremoniilor funerare sau cînd sufletul răposatului a fost însoţit prin ritualuri la noua sa locuinţă, în lumea de dincolo, şi a fost întîmpinat acolo de comunitatea morţilor. Pentru omul areligios, naşterea, căsătoria, moartea sînt evenimente care nu privesc decît individul şi familia acestuia şi doar arareori — în cazul unor şefi de stat ori al unor politicieni — reprezintă evenimente cu implicaţii politice. Dintr–o perspectivă areligioasă a existenţei, toate aceste „treceri“ şi–au pierdut caracterul ritual: ele nu mai înseamnă nimic altceva decît ceea ce arată actul concret al unei naşteri, al unui deces ori al unei uniri sexuale recunoscute în mod oficial. Să mai adăugăm că o experienţă cu totul areligioasă a vieţii se întîlneşte destul de rar în stare pură, chiar şi în societăţile cele mai secularizate. O asemenea experienţă cu totul areligioasă ar putea deveni curentă într–un viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat, dar deocamdată este destul de rară. Ceea ce se întîlneşte în lumea profană este o secularizare radicală a morţii, a căsătoriei şi a naşterii, dar, cum vom vedea în cele ce urmează, se mai păstrează încă urme şi nostalgii ale comportamentelor religioase abolite.

Cît despre ritualurile iniţiatice propriu–zise, se cuvine să facem deosebirea dintre iniţierile de pubertate (categorie de vîrstă) şi ceremoniile de intrare într–o societate secretă: diferenţa cea mai importantă constă în faptul că toţi adolescenţii trebuie să treacă prin iniţierea de vîrstă, în vreme ce societăţile secrete nu sînt rezervate decît unui număr restrîns de adulţi. Instituirea iniţierii de pubertate pare să fie mai veche decît aceea a societăţii secrete; este de altfel şi mai răspîndită, fiind atestată la nivelurile cele mai arhaice de cultură, ca de pildă la australieni şi la locuitorii Ţării de Foc. Nu ne–am propus să descriem aici ceremoniile iniţiatice în toată complexitatea lor. Ceea ce ne interesează este faptul că, încă din stadiile arhaice de cultură, iniţierea joacă un rol capital în pregătirea religioasă a omului şi constă în esenţă într–o schimbare de regim ontologic pentru neofit. Acest lucru ni se pare foarte important pentru înţelegerea omului religios, deoarece ne arată că omul societăţilor primitive nu se socoteşte „împlinit“ aşa cum este el „dat“ la nivelul natural al

existenţei: ca să ajungă om propriu–zis, trebuie să părăsească prin moarte această viaţă dintîi (naturală) şi să renască la o altă viaţă, superioară, care este deopotrivă religioasă şi culturală.

Cu alte cuvinte, primitivul îşi aşază idealul de umanitate pe un plan supraomenesc. După părerea lui, 10 nu poţi fi om împlinit decît după ce ai depăşit şi ai abolit într–un fel umanitatea „naturală", pentru că iniţierea se reduce în cele din urmă la o experienţă paradoxală, supranaturală, a morţii şi a învierii, sau a unei a doua naşteri; 20 riturile iniţiatice cuprinzînd încercări, moartea şi învierea simbolică au fost întemeiate de către zei, Eroii civilizatori ori Strămoşii mitici; aceste rituri au deci o origine supraomenească şi, împlinindu–le, neofitul imită un comportament supraomenesc, divin. Se cuvine să reţinem acest lucru, care arată încă o dată că omul religios se vrea deosebit de ceea ce este la nivel „natural" şi se străduieşte să se împlinească după imaginea ideală care i–a fost dezvăluită prin mituri. Omul primitiv încearcă să atingă un ideal religios de umanitate, şi acest efort conţine germenii tuturor eticilor elaborate mai tîrziu în societăţile evoluate. Bineînţeles, iniţierea ca act religios nu mai există în societăţile areligioase contemporane. Dar, după cum vom putea constata în cele ce urmează, pattern–urile iniţierii se mai păstrează încă, deşi puternic desacralizate, în lumea modernă.

Fenomenologia iniţierii

Iniţierea cuprinde îndeobşte o triplă revelaţie: a sacrului, a morţii şi a sexualităţii.18 Copilul nu cunoaşte nimic din aceste experienţe; iniţiatul le cunoaşte, şi le asumă şi le integrează în noua sa personalitate. Să mai adăugăm că, dacă neofitul moare la vîrsta copilăriei, în timpul vieţii profane, neregenerate, ca să renască la o existenţă nouă, sanctificată, renaşte şi la un mod de a fi care îngăduie cunoaşterea, ştiinţa. Iniţiatul nu este numai un „nou–născut", ori un „înviat din morţi", ci este un om care ştie, care cunoaşte tainele, care a avut revelaţii de ordin metafizic. În timpul uceniciei sale din pădure, învaţă tainele sacre: miturile legate de zei şi de originea lumii, numele adevărate ale zeilor, rolul şi originea instrumentelor rituale folosite în timpul ceremoniilor de iniţiere (de pildă acele bull–roarers, cuţitele de silex pentru circumcizie etc.). Iniţierea echivalează cu maturizarea spirituală, şi întîlnim această temă în toată istoria religioasă a omenirii: iniţiatul, cel care a pătruns tainele, este cel care ştie.

Ceremonia începe întotdeauna prin despărţirea neofitului de familie şi retragerea sa în pădure. Există de pe acum un simbol al Morţii: pădurea, jungla, întunericul reprezintă lumea de dincolo, „Infernul". În unele locuri se crede că vine un tigru care îi poartă pe candidaţi în spinare pînă în pădure: fiara îl întruchipează pe Strămoşul mitic, Dascălul iniţierii, care îi conduce pe adolescenţi în Infern. În alte părţi, se crede că neofitul este înghiţit de un monstru, în pîntecele căruia domneşte Noaptea cosmică: este lumea embrionară a existenţei, atît pe plan cosmic, cît şi pe planul vieţii omeneşti. În numeroase regiuni există în pădure o colibă iniţiatică, unde tinerii candidaţi trec printr–o parte din încercări şi învaţă tradiţiile secrete ale tribului. Or, coliba iniţiatică simbolizează pîntecele mamei.19 Moartea neofitului înseamnă întoarcerea la starea embrionară, ceea ce nu trebuie înţeles doar în sensul fiziologiei omeneşti, ci şi într–o accepţie cosmologică: starea foetală echivalează cu o întoarcere provizorie la modul virtual, precosmic.

Alte ritualuri pun în lumină simbolismul morţii iniţiatice. La unele popoare, candidaţii sînt îngropaţi sau culcaţi în nişte gropi proaspăt săpate, sau sînt acoperiţi cu crengi şi trebuie să stea nemişcaţi precum morţii, ori sînt frecaţi pe tot trupul cu un praf alb ca să semene cu spectrele. Neofiţii imită de altfel comportamentul spectrelor, pentru că nu se slujesc de mîini şi de degete ca să mănînce, ci apucă hrana cu dinţii, cum se crede că fac sufletele morţilor. În sfîrşit, chinurile pe care le suferă urmăresc să arate, printre altele, că neofitul supus torturii şi mutilării trebuie să fie chinuit, sfîşiat, fiert ori fript de către demonii–dascăli ai iniţierii, adică Strămoşii mitici. Suferinţele fizice corespund stării celui care este „mîncat" de demonul–fiară, sfîrtecat de colţii monstrului iniţiatic, mistuit în pîntecele acestuia. Mutilările (scosul dinţilor, tăierea degetelor) cuprind şi ele un simbolism al morţii. Mutilările sînt legate în cea mai mare parte de divinităţile lunare. Or, Luna dispare periodic, moare, renăscînd după trei nopţi. Simbolismul lunar arată că moartea este prima condiţie a oricărei regenerări mistice.

În afară de operaţiile specifice, cum ar fi circumcizia şi subincizia, precum şi de mutilările iniţiatice, mai sînt şi alte semne exterioare care înfăţişează moartea şi învierea: tatuaje, sacrificări.

Cît despre simbolismul renaşterii mistice, acesta se prezintă sub numeroase forme. Candidaţii primesc alte nume, care vor fi de acum înainte numele lor adevărate. La unele triburi, tinerii iniţiaţi trebuie să uite tot ceea ce li s–a întîmplat în viaţa anterioară: îndată după iniţiere sînt hrăniţi ca nişte copii mici, sînt duşi de mînă şi sînt învăţaţi din nou cum să se comporte. De obicei, tinerii învaţă în pădure o limbă nouă, sau cel puţin un vocabular secret, accesibil doar iniţiaţilor. După cum se vede, o dată cu iniţierea totul începe din nou. Simbolismul celei de–a doua naşteri se exprimă uneori prin gesturi concrete. La unele popoare bantu, înainte de a fi circumcis, băiatul este supus unei ceremonii cunoscute sub numele de „a doua naştere“.20 Tatăl sacrifică un berbec; după trei zile, înveleşte copilul în prapure şi în pielea animalului. Înainte de a fi însă învelit, copilul trebuie să se urce în pat şi să ţipe ca un nou–născut. Trebuie apoi să stea timp de trei zile învelit în pielea de berbec. La acelaşi popor, morţii sînt îngropaţi după ce au fost înveliţi în piei de berbec şi aşezaţi în poziţia fătului. Simbolismul renaşterii mitice prin îmbrăcarea rituală într–o piele de animal este atestat de altfel în culturile foarte evoluate (India, Egiptul antic).

În scenariile iniţiatice, simbolismul naşterii se alătura aproape întotdeauna simbolismului Morţii. În contextele iniţiatice, moartea înseamnă depăşirea condiţiei profane, nesanctificate, condiţia „omului natural“, care nu cunoaşte sacrul şi nu înţelege spiritul. Taina iniţierii îi dezvăluie treptat neofitului adevăratele dimensiuni ale existenţei: introducîndu–l în sacru, iniţierea îl obligă să–şi asume responsabilitatea de om. Trebuie să reţinem de aici un element important, şi anume că accesul la spiritualitate este redat, în societăţile arhaice, printr–un simbolism al Morţii şi al unei noi naşteri.

Confrerii ale bărbaţilor şi societăţi secrete ale femeilor

Riturile de intrare în societăţile de bărbaţi folosesc aceleaşi încercări şi reiau aceleaşi scenarii iniţiatice. Însă, cum am mai spus, apartenenţa la confreriile de bărbaţi presupune o selecţie: nu toţi cei care au trecut prin iniţierea de pubertate vor face parte din societatea secretă, deşi toţi doresc acest lucru.21

Vom da un singur exemplu: la triburile africane mandja şi banda există o societate secretă cunoscută sub numele de Ngakola. După mitul povestit neofiţilor în timpul iniţierii, monstrul Ngakola avea puterea de a–i ucide pe oameni, înghiţindu–i, şi de a–i scuipa apoi, reînnoiţi. Neofitul este băgat într–o cuşcă reprezentînd corpul monstrului. Aude de acolo glasul înspăimîntător al lui Ngakola, este biciuit şi torturat; i se spune că „a ajuns în pîntecele lui Ngakola“ şi este pe cale de a fi mistuit. După ce trece şi prin alte încercări, dascălul iniţiator vesteşte în cele din urmă ca Ngakola, care îl iniţiase pe neofit, l–a scuipat.22

Regăsim aici simbolismul morţii prin înghiţirea de către un monstru, simbolism atît de important în iniţierile de pubertate. Să nu uităm că riturile de intrare într–o confrerie secretă corespund întru totul iniţierilor de pubertate: recluziune, torturi şi încercări iniţiatice, moarte şi înviere, impunere a unui nou nume, învăţare a unei limbi secrete etc.

Există şi iniţieri feminine. Nu trebuie să ne aşteptăm să regăsim în riturile iniţiatice şi tainele rezervate femeilor acelaşi simbolism sau, mai bine zis, expresii simbolice identice celor care fac parte din iniţierile şi confreriile masculine. Există totuşi un element comun, şi anume o experienţă religioasă profundă pe care se întemeiază toate aceste rituri şi mistere. Accesul la sacralitate, aşa cum se dezvăluie ea prin asumarea condiţiei de femeie, este elementul fundamental atît al riturilor iniţiatice de pubertate, cît şi al celor de intrare în societăţile secrete feminine (Weiberbünde).

Iniţierea începe o dată cu prima menstruaţie. Acest simptom fiziologic determină o ruptură, smulgerea fetei din lumea ei obişnuită: tînăra este imediat izolată, despărţită de comunitate şi dusă într–o colibă anume, în pădure sau doar într–un colţ întunecos al locuinţei. Tînăra catamenială trebuie să stea într–o poziţie anume, destul de incomodă, şi să se ferească de razele Soarelui şi de atingerea celorlalţi. Poartă un veşmînt anume sau un semn, o culoare care îi este într–un fel rezervată, şi trebuie să se hrănească doar cu alimente crude.

Izolarea şi recluziunea în întuneric, într–o colibă lipsită de lumină, în pădure, ne trimit la simbolismul morţii iniţiatice a băieţilor izolaţi în pădure, închişi în colibe. Există totuşi o deosebire, şi anume aceea că, la fete, izolarea are loc îndată după prima menstruaţie, fiind deci individuală, în vreme ce la băieţi este colectivă. Deosebirea se explică prin aspectul fiziologic al sfîrşitului

copilăriei, lesne de observat la fete. Tinerele alcătuiesc în cele din urmă un grup, iar în acest caz inițierea este colectivă şi încredințată unor bătrîne.

Cît despre Weiberbünde, acestea sînt întotdeauna legate de taina naşterii şi a fertilității. Taina naşterii, adică descoperirea de către femeie a darului său de creatoare pe planul vieții, este o experiență religioasă care nu poate fi transpusă în termeni de experiență masculină. Se poate înțelege de ce naşterea a stat la baza unor ritualuri secrete feminine care aduc uneori cu nişte adevărate mistere. Urme ale acestor mistere s–au păstrat chiar şi în Europa.23

Ca şi în cazul bărbaților, există numeroase forme de asociații feminine în care secretul şi misterul sporesc treptat. La început, este inițierea generală, prin care trece orice fată şi orice tînără căsătorită, şi care ajunge la instituirea acelor Weiberbünde. Există apoi asociațiile feminine de mistere, ca în Africa sau ca grupurile Menadelor din Antichitate. Se ştie că aceste confrerii feminine secrete au dispărut foarte tîrziu.

Moarte şi inițiere

Simbolismul şi ritualul inițiatic care cuprind înghițirea de către un monstru au ocupat un loc important atît în inițieri, cît şi în miturile eroice şi în mitologiile Morții. Simbolismul întoarcerii în pîntece are întotdeauna o valoare cosmologică. În chip simbolic, lumea întreagă se întoarce, o dată cu neofitul, în Noaptea cosmică, pentru a putea fi apoi creată din nou, adică pentru a putea fi regenerată. După cum am văzut (capitolul II), mitul cosmologic este rostit în scopuri terapeutice. Pentru a putea fi vindecat, un bolnav trebuie ajutat să se nască din nou, iar modelul arhetipal al naşterii este cosmogonia. Lucrarea Timpului trebuie abolită, spre a se putea ajunge din nou la clipa aurorală dinaintea Creației, ceea ce înseamnă, în plan uman, întoarcerea la „fila albă“ a existenței, la începutul absolut, cînd nimic nu era încă întinat, nimic nu era încă stricat.

Pătrunderea în pîntecele monstrului — sau „îngroparea“ simbolică, sau izolarea în cabana inițiatică — echivalează cu o întoarcere în întunericul primordial, în Noaptea cosmică. Ieşirea din pîntece, ori din cabana întunecoasă, ori din „mormîntul“ inițiatic echivalează cu o cosmogonie. Moartea inițiatică repetă întoarcerea exemplară în Haos, pentru a permite repetarea cosmogoniei şi pregătirea noii naşteri. Întoarcerea în Haos se verifică uneori în cele mai mici amănunte: este, de pildă, cazul bolilor inițiatice ale viitorilor şamani, care au fost adesea socotite adevărate nebunii. Asistăm, într–adevăr, la o criză totală, care duce uneori la dezintegrarea personalității.24 „Haosul psihic“ arată că omul profan este pe cale de a se „dizolva“ şi că o nouă personalitate este pe punctul de a se naşte.

Înțelegem de ce aceeaşi schemă inițiatică — suferințe, moarte şi înviere (re–naştere) — se regăseşte în toate misterele, atît în riturile de pubertate, cît şi în cele de intrare într–o societate secretă, şi de ce acelaşi scenariu poate fi descifrat în tulburătoarele experiențe intime care precedă vocația mistică (la primitivi, „bolile inițiatice“ ale viitorilor şamani). Omul societăților primitive s–a străduit să învingă moartea, transformînd–o în rit de trecere. Altfel spus, la primitivi moartea înseamnă părăsirea a ceva ce nu era esențial, de obicei viața profană. Aşadar, moartea ajunge să fie socotită suprema inițiere şi începutul unei noi existențe spirituale; mai mult încă, naşterea, moartea şi regenerarea (re–naşterea) au fost înțelese drept cele trei momente ale aceleiaşi taine, şi toată strădania spirituală a omului arhaic a încercat să arate că nu trebuie să existe nici o ruptură între cele trei momente. Nu te poți opri într–unul din aceste trei momente. Mişcarea, regenerarea continuă la nesfîrşit. Repeți mereu cosmogonia, ca să fii sigur că faci bine un anume lucru — un copil, de pildă, ori o casă —, sau îți împlineşti o vocație spirituală. De aceea riturile de inițiere au întotdeauna o valență cosmogonică.

„A doua naştere“ şi zămislirea spirituală

Scenariul inițiatic, adică moartea din condiția profană urmată de re–naşterea într–o lume sacră, în lumea zeilor, joacă un rol important în religiile evoluate. Un exemplu binecunoscut este cel al sacrificiului la indieni, cu scopul de a dobîndi după moarte Cerul, şederea alături de zei sau calitatea de zeu (devatma). Cu alte cuvinte, se dobîndeşte prin sacrificiu o condiție supraomenească, iar rezultatul poate fi omologat cu cel obținut prin inițierile arhaice. Cel ce face sacrificiul trebuie

să fie însă mai întîi consacrat de către preoți, iar această consacrare (diksha) implică un simbolism inițiatic de sorginte obstetrică; de fapt, diksha îl transformă prin ritual pe cel ce trebuie să facă sacrificiul în făt, făcîndu–l să se nască pentru a doua oară.

Textele insistă cu deosebire asupra sistemului de omologare prin care cel care face sacrificiul este supus unui regressus ad uterum, urmat de o nouă naştere.25 Iată, de pildă, ce spune Aitareya Brahma1a (I, 3): „Preoții preschimbă în făt pe cel căruia îi dau consacrarea (diksha). Îl stropesc cu apă: apa este sămînța bărbătească… Îl duc într–o încăpere anume: încăperea este pîntecele în care se întoarce cel care face diksha; îl îndeamnă aşadar să intre în pîntecele care îl aşteaptă. Îl acoperă cu un veşmînt; veşmîntul este amnionul… Pe deasupra se pune o piele de antilopă neagră; corionul este, într–adevăr, deasupra amnionului… şine pumnii strînşi pentru că fătul are pumnii strînşi cînd stă în pîntece, copilul are pumnii strînşi cînd se naşte26… Desface pielea de antilopă şi o dă jos, ca să se poată îmbăia; copiii vin pe lume fără corion. Îşi păstrează veşmîntul ca să intre, şi de aceea copilul se naşte învelit în amnion.“

Cunoaşterea sacră şi, prin extensie, înțelepciunea sînt socotite ca fiind rodul unei inițieri, şi se cuvine amintit ca un fapt semnificativ că simbolismul obstetric legat de trezirea conştiinței supreme se regăseşte atît în vechea Indie, cît şi în Grecia. Nu degeaba se compara Socrate cu o moaşă, pentru că îl ajuta pe om să se nască la conştiința de sine, aducea pe lume „omul nou“. Acelaşi simbolism se regăseşte în tradiția budistă: călugărul îşi părăsea numele de familie şi devenea „fiul lui Buddha“ (sakya–putto), pentru că era „născut printre sfinți“ (ariya). Aşa cum spunea vorbind despre sine Kassapa: „Fiu natural al Preafericitului, născut din gura lui, din dhamma (Doctrina), şlefuit de dhamma“ etc. (Saµyutta Nikaya, II, 221).

Naşterea inițiatică presupunea moartea din existența profană. Schema s–a păstrat atît în hinduism, cît şi în budism. Yoghinul „moare din această viață“ pentru a renaşte la un alt mod de a fi, acela reprezentat de eliberare. Buddha arăta calea şi mijloacele de a muri din condiția umană profană, adică sclavia şi neştiința, pentru a renaşte în libertate, fericire şi nirva1a. Terminologia indiană a renaşterii inițiatice aminteşte uneori simbolismul arhaic al „trupului nou“ dobîndit de neofit prin inițiere. Chiar Buddha o spune: „Le–am arătat învățăceilor mei mijloacele prin care pot crea, pornind de la acest corp (alcătuit din cele patru elemente, supuse stricăciunii), un alt corp de substanță intelectuală (rűpim manomayam), întreg şi înzestrat cu însuşiri transcendentale (abhinindriyam).“27

Simbolismul celei de–a doua naşteri sau al zămislirii ca acces la spiritualitate a fost preluat şi valorizat de către iudaismul alexandrin şi de către creştinism. Filon foloseşte din plin tema zămislirii în legătură cu naşterea vieții spirituale la o viață superioară (cf. de ex. Abraham, XX, 99). La rîndul său, Sfîntul Pavel vorbeşte de „fiu spiritual“, de fiii pe care i–a născut prin credință. „Tit, adevăratul meu fiu după credința cea de obşte“ (Epistolă către Tit, 1, 4). „Te rog pe tine pentru fiul meu, pe care l–am născut fiind în lanțuri, Onisim“ (Epistolă către Filimon, 10).

Nu este cazul să ne oprim asupra deosebirilor dintre „fiii“ pe care îi „zămislea“ „întru credință“ apostolul Pavel şi „fiii lui Buddha“, sau cei pe care îi „aducea pe lume“ Socrate, ori „nou–născuții“ din inițierile primitive. Deosebirile sînt evidente. Puterea însăşi a ritului era cea care „ucidea“ şi „învia“ neofitul în societățile arhaice, tot aşa cum puterea ritului îl preschimba în făt pe cel ce urma să facă un sacrificiu, la hinduşi. Dimpotrivă, Buddha „năştea“ prin „gură“, adică făcîndu–şi cunoscută doctrina (dhamma); datorită cunoaşterii supreme dezvăluite de dhamma, învățăcelul se năştea la o noua viață, care îl putea duce pînă în pragul Nirvanei. La rîndul său, Socrate spunea că face exact ceea ce face o moaşă, adică ajuta la „venirea pe lume“ a omului adevărat pe care fiecare îl purta în sine. Pentru Sfîntul Pavel, situația este diferită: el „zămislea“ fii spirituali prin credință, adică printr–o taină întemeiată de Cristos însuşi.

De la o religie la alta, de la o gnoză sau de la o înțelepciune la alta, tema străveche a celei de–a doua naşteri capătă valori noi, care schimbă uneori cu totul conținutul experienței. Rămîne totuşi un element comun, invariabil, care ar putea fi definit astfel: accesul la viața spirituală cuprinde întotdeauna moartea din condiția profană, urmată de o nouă naştere.

Sacrul şi profanul în lumea modernă

Deşi am stăruit asupra iniţierii şi a riturilor de trecere, subiectul este departe de a fi fost epuizat, aşa că nu putem afirma decît că am desprins cîteva aspecte esenţiale. Pentru că am vorbit ceva mai mult despre iniţiere, am fost nevoiţi să trecem peste o serie întreagă de situaţii socio–religioase de mare importanţă pentru înţelegerea lui homo religiosus: nu am amintit deci nimic despre Suveran, despre şaman, despre preot, despre războinic etc. Cu alte cuvinte, lucrarea de faţă este sumară şi incompletă, şi nu poate fi socotită decît o scurtă introducere într-un subiect extrem de bogat.

Acest subiect extrem de bogat nu prezintă interes doar pentru istoricii religiilor, pentru etnologi şi sociologi, ci şi pentru istorici, psihologi şi filozofi. Cunoaşterea stărilor asumate de omul religios, pătrunderea în universul său spiritual înseamnă, în ultimă instanţă, o mai bună cunoaştere generală a omului. Este adevărat că stările asumate de omul religios al societăţilor primitive şi al civilizaţiilor străvechi au fost demult depăşite de Istorie, ceea ce nu înseamnă că au şi dispărut fără să lase vreo urmă; datorită lor sîntem ceea ce sîntem, şi putem spune aşadar că ele fac parte din propria noastră istorie.

Aşa cum am afirmat de atîtea ori, omul religios îşi asumă un mod de existenţă specific în lume şi, în pofida numărului apreciabil de forme istorico–religioase, acest mod specific poate fi întotdeauna recunoscut. Oricare ar fi contextul istoric în care se încadrează, homo religiosus crede întotdeauna în existenţa unei realităţi absolute, sacrul, care transcende această lume, unde totuşi se manifestă, sanctificînd–o şi făcînd–o reală. Homo religiosus crede că originea vieţii este sacră şi că existenţa umană îşi actualizează toate potenţele în măsura în care este religioasă, adică în măsura în care participă la realitate. Zeii au creat omul şi Lumea, Eroii civilizatori au desăvîrşit Creaţia, iar istoria tuturor acestor lucrări divine şi semidivine s–a păstrat în mituri. Reactualizînd istoria sacră, imitînd comportamentul divin, omul se instalează şi rămîne în preajma zeilor, adică în real şi în semnificativ.

Nu este greu de văzut ce anume deosebeşte modul de a fi în lume de existenţa unui om areligios. Mai întîi de toate, omul areligios respinge transcendenţa, acceptă relativitatea „realităţii“ şi chiar se îndoieşte uneori de sensul existenţei. Marile culturi ale trecutului au cunoscut şi ele oameni areligioşi, care au existat poate şi la nivelurile arhaice de cultură, deşi nu sînt încă atestaţi de nici un document. Abia societăţile occidentale moderne favorizează manifestarea plenară a omului areligios. Omul modern areligios îşi asumă o nouă stare existenţială, recunoscîndu–se doar ca subiect şi agent al Istoriei şi refuzînd orice chemare la transcendenţă. Cu alte cuvinte, nu acceptă nici un model de umanitate în afară de condiţia umană, aşa cum poate fi ea descifrată în diversele situaţii istorice. Omul se făureşte pe sine, şi nu ajunge să se făurească întru totul decît în măsura în care se desacralizează şi desacralizează lumea. Sacrul este prin excelenţă o piedică în calea libertăţii sale. Omul nu va deveni el însuşi decît în clipa în care va fi în întregime demistificat, şi nu va fi cu adevărat liber decît după ce–l va fi ucis pe ultimul zeu.

Nu ne–am propus să abordăm aici această luare de poziţie filozofică. Trebuie totuşi să constatăm că, în ultimă instanţă, omul modern areligios îşi asumă o existenţă tragică şi că alegerea sa existenţială nu este lipsită de măreţie. Acest om areligios descinde însă din homo religiosus şi este, fie că vrea sau nu, opera acestuia, adică s–a constituit datorită unor stări asumate de strămoşii săi, fiind în cele din urmă rezultatul unui proces de desacralizare. Aşa cum „Natura“ este un produs al secularizării treptate a Cosmosului, lucrare a lui Dumnezeu, omul profan este rezultatul unei desacralizări a existenţei umane. Aceasta înseamnă însă că omul areligios s–a constituit, spre deosebire de predecesorul său, străduindu–se să se „golească“ de orice urmă de religiozitate şi de semnificaţie transumană. El se recunoaşte pe sine în măsura în care „se eliberează“ şi „se purifică“ de „superstiţiile“ strămoşilor săi. Cu alte cuvinte, omul profan, fie că vrea sau nu, mai păstrează încă urme ale comportamentului omului religios, însă golite de orice semnificaţie religioasă. Orice ar face, poartă o moştenire şi nu–şi poate aboli trecutul, fiind el însuşi produsul acestuia. Omul areligios este alcătuit dintr–un şir de negări şi de refuzuri, dar este obsedat în continuare de realităţile de care s–a lepădat. Ca să aibă o lume a lui, a desacralizat lumea în care trăiau strămoşii, fiind nevoit să adopte un comportament contrar celui de dinainte, dar pe care îl simte mereu, sub o formă sau alta, gata să izbucnească în adîncul fiinţei lui.

Aşa cum am mai arătat, omul areligios în stare pură este un fenomen mai degrabă rar, chiar şi în cea mai desacralizată dintre societăţile moderne. Majoritatea celor „fără religie“ au încă un

comportament religios, chiar dacă nu–şi dau seama. Nu este vorba doar de mulţimea „superstiţiilor“ sau a „tabuurilor“ omului modern, care au toate o structură şi o origine magico–religioasă. Omul modern, care se simte şi se pretinde areligios, dispune încă de o întreagă mitologie ascunsă şi de numeroase ritualisme degradate. Petrecerile care însoţesc Anul Nou sau mutarea într–o casă nouă prezintă, sub formă laicizată, structura unui ritual de înnoire. Acelaşi fenomen se poate constata cu prilejul serbărilor şi petrecerilor care însoţesc căsătoria sau naşterea unui copil, obţinerea unui loc nou de muncă, o promovare socială etc.

S–ar putea scrie o întreagă lucrare despre miturile omului modern, despre mitologiile ascunse în spectacolele care–i fac plăcere, în cărţile pe care le citeşte. Cinematograful, adevărată „fabrică de vise“, preia şi foloseşte nenumărate motive mitice: lupta dintre Erou şi Monstru, înfruntările şi încercările iniţiatice, figurile şi imaginile exemplare („Fata“, „Eroul“, peisajul paradiziac, „Infernul“ etc.). Pînă şi lectura are o funcţie mitologică, nu numai pentru că înlocuieşte rostirea miturilor în societăţile arhaice şi literatura orală, care se mai păstrează în comunităţile rurale din Europa, ci mai ales pentru că lectura îi permite omului modern o „ieşire din Timp“, asemănătoare cu cea înlesnită de mituri. Fie că–şi „omoară“ timpul cu un roman poliţist ori pătrunde în universul temporal străin pe care–l reprezintă orice roman, omul modern este proiectat, prin lectură, în afara duratei sale personale şi integrat altor ritmuri, trăind într–o altă „istorie“.

Majoritatea celor „fără religie“ nu sînt de fapt eliberaţi de comportamentele religioase, de teologii şi mitologii, fiind uneori prinşi într-un adevărat hăţiş magico–religios, degradat pînă la caricatură şi, prin urmare, greu de recunoscut. Procesul desacralizării existenţei umane a dat naştere adesea la forme hibride de magie trivială şi de religiozitate de faţadă. Nu ne gîndim nicidecum la nenumăratele „religii mici“ care au răsărit precum ciupercile în oraşele moderne, la biserici, secte şi şcoli pseudo–oculte, neospiritualiste sau aşa–zis ermetice, pentru că aceste fenomene ţin tot de sfera religiozităţii, deşi reprezintă, aproape fără excepţie, aspecte aberante de pseudomorfoză. Nu facem cîtuşi de puţin aluzie la numeroasele mişcări politice şi profetisme sociale, a căror structură mitologică este uşor de ghicit, ca să nu mai vorbim de fanatismul religios. Ajunge să dăm un singur exemplu, amintind structura mitologică a comunismului şi sensul său eshatologic. Marx preia şi prelungeşte unul din marile mituri eshatologice ale lumii asiatico–mediteraneene, şi anume rolul izbăvitor al celui Drept („alesul“, „unsul“, „neîntinatul”, „trimisul“; în zilele noastre, proletariatul), ale cărui suferinţe sînt chemate să schimbe statutul ontologic al lumii. Societatea fără clase despre care vorbea Marx şi dispariţia tensiunilor istorice îşi găsesc de fapt precedentul în mitul Vîrstei de Aur, cu care ar începe şi s–ar sfîrşi Istoria, după numeroase tradiţii. Marx a îmbogăţit acest mit străvechi cu o întreagă ideologie mesianică iudeo–creştină: pe de o parte, rolul profetic şi funcţia soteriologică pe care i le recunoaşte proletariatului; pe de altă parte, lupta finală dintre Bine şi Rău, care ar putea fi asemuită fără greutate cu înfruntarea apocaliptică dintre Cristos şi Anticrist, urmată de izbînda hotărîtoare a celui dintîi. Nu este deloc lipsit de importanţă faptul că Marx preia speranţa eshatologică iudeo–creştină într–un sfîrşit absolut al Istoriei, ceea ce îl deosebeşte de alţi filozofi istoricişti (de pildă, Croce şi Ortega y Gasset), pentru care tensiunile Istoriei sînt consubstanţiale condiţiei umane şi nu pot fi niciodată abolite în întregime.

Comportamentele religioase camuflate sau degenerate nu se întîlnesc doar în „religiile mici“ sau în misticile politice, ci şi în mişcările care se proclamă laice şi chiar antireligioase. Nudismul sau mişcările pentru libertatea sexuală absolută se bazează de pildă pe ideologii în care se pot desluşi urmele „nostalgiei Paradisului“, dorinţa de întoarcere la starea edenică de dinaintea căderii, cînd nu exista păcat şi nici ruptură între plăcerile cărnii şi conştiinţă.

Este de asemenea interesant de observat că scenariile iniţiatice se păstrează în numeroase fapte şi gesturi ale omului areligios din zilele noastre. Nu ne referim, desigur, la situaţiile care cuprind un anumit tip de iniţiere, fără îndoială degradat; de pildă războiul, şi în primul rînd luptele individuale (mai ales dintre aviatori), care presupun „încercări“ omologabile celor care făceau parte din iniţierile militare tradiţionale, chiar dacă, în zilele noastre, combatanţii nu–şi mai dau seama de semnificaţia profundă a „încercărilor“ şi nu se mai folosesc de valoarea lor iniţiatică. Chiar unele tehnici specifice vremurilor moderne, cum este psihanaliza, mai păstrează schema iniţiatică. Pacientului i se cere să coboare în adîncul fiinţei sale, să–şi retrăiască trecutul, să–şi înfrunte din nou traumele, iar această operaţie primejdioasă seamănă, din punct de vedere formal, cu coborîrea iniţiatică în „Infern“, printre larve, şi cu luptele cu „monştrii“. Aşa cum iniţiatul trebuia să iasă

învingător din încercările la care fusese supus, să „moară“ şi să „învie“ pentru a putea ajunge la o existenţă pe deplin responsabilă şi deschisă valorilor spirituale, pacientul supus psihanalizei în zilele noastre trebuie să–şi înfrunte propriul „subconştient“, bîntuit de larve şi monştri, spre a–şi recăpăta sănătatea psihică şi a se integra în lumea valorilor culturale.

Iniţierea este atît de strîns legată de modul de a fi al existenţei umane încît un mare număr de gesturi şi fapte ale omului modern repetă scenarii iniţiatice. De multe ori, „lupta cu viaţa“, „încercările“ şi „greutăţile“ aflate în calea unei vocaţii ori a unei cariere amintesc într–un fel de încercările iniţiatice: în urma „loviturilor“ pe care le primeşte, a „suferinţei“ şi a „chinurilor“ morale sau chiar fizice la care este supus, un tînăr „se încearcă“ pe sine, îşi cunoaşte posibilităţile, devine conştient de puterile sale şi ajunge în cele din urmă el însuşi, adult şi creator din punct de vedere spiritual (este vorba, desigur, de spiritualitate aşa cum este ea înţeleasă în lumea modernă). Orice existenţă umană este alcătuită dintr–un şir de încercări şi cuprinde experienţa repetată a „morţii“ şi a „învierii“. Din pespectivă religioasă, existenţa se întemeiază deci pe iniţiere, şi s–ar putea spune chiar că, în măsura în care ajunge să se împlinească, existenţa umană este ea însăşi o iniţiere.

În general, majoritatea celor „fără religie“ mai împărtăşesc pseudoreligii şi mitologii degradate, ceea ce nu este de mirare, de vreme ce omul profan este urmaşul lui homo religiosus şi nu–şi poate anula propria istorie, altfel spus comportamentele strămoşilor săi religioşi, datorită cărora este ceea ce este. Cu atît mai mult cu cît o mare parte a existenţei sale se hrăneşte din pulsiuni izvorîte din adîncul fiinţei, din zona numită inconştient. Un om exclusiv raţional este o abstracţiune, nu poate fi întîlnit în realitate. Orice fiinţă omenească este alcătuită deopotrivă din activitate conştientă şi experienţe iraţionale. Or, conţinutul şi structurile inconştientului prezintă asemănări izbitoare cu imaginile şi figurile mitologice. Nu vrem să se înţeleagă că mitologiile sînt „produsul“ inconştientului, pentru că modul de a fi al mitului este tocmai faptul că el se dezvăluie ca mit, arată că un lucru s–a întîmplat în chip exemplar. Mitul este un „produs“ al inconştientului în aceeaşi măsură în care se poate afirma că Doamna Bovary este „produsul“ unui adulter.

Conţinutul şi structurile inconştientului sînt totuşi rezultatul unor stări existenţiale străvechi, mai ales al unor stări critice; de aceea inconştientul are o aură religioasă. Orice criză existenţială repune în discuţie atît realitatea Lumii, cît şi prezenţa omului în Lume: criza existenţială este de fapt „religioasă“, pentru că fiinţa se confundă cu sacrul, la nivelurile arhaice de cultură. După cum am văzut, Lumea se întemeiază pe experienţa sacrului, şi cea mai elementară dintre religii este înainte de toate o ontologie. Cu alte cuvinte, în măsura în care este rezultatul nenumăratelor experienţe existenţiale, inconştientul nu poate să nu semene cu diferitele universuri religioase. Căci religia este soluţia exemplară a oricărei crize existenţiale, nu numai pentru că se poate repeta la nesfîrşit, ci şi pentru că este socotită de origine transcendentală şi, prin urmare, valorizată ca revelaţie primită dintr–o altă lume, transumană. Soluţia religioasă nu numai că rezolvă criza, dar în acelaşi timp „deschide“ existenţa către anumite valori care nu mai sînt nici întîmplătoare, nici particulare, permiţîndu–i astfel omului să depăşească situaţiile personale şi să ajungă în cele din urmă în lumea spiritului.

Nu ne propunem să dezvoltăm aici toate consecinţele acestei legături dintre conţinutul şi structurile inconştientului, pe de o parte, şi valorile religiei, pe de altă parte. Am amintit acest lucru doar pentru a putea arăta că omul, chiar şi cel mai areligios, mai păstrează încă în adîncul fiinţei sale un comportament orientat religios. Însă „mitologiile private“ ale omului modern, visurile şi fantasmele sale nu se pot ridica la regimul ontologic al miturilor, pentru că nu au fost trăite de omul total, şi nu transformă o situaţie particulară în situaţie exemplară. De asemenea, neliniştile şi frămîntările omului modern, experienţele sale onirice ori imaginare, deşi „religioase“ din punct de vedere formal, nu se integrează, ca la homo religiosus, într–o Weltanschauung şi nu întemeiază un comportament. Un singur exemplu ne va ajuta să înţelegem mai bine deosebirile dintre aceste două categorii de experienţe. Activitatea inconştientă a omului modern îl confruntă mereu cu nenumărate simboluri, fiecare dintre acestea avînd un mesaj de transmis sau o misiune de îndeplinit, pentru a asigura sau a restabili echilibrul psihic. Aşa cum am văzut, simbolul nu numai că „deschide“ lumea, dar îl şi ajută pe omul religios să ajungă la universal. Datorită simbolurilor, omul iese din starea sa particulară şi „se deschide“ spre general şi universal. Simbolurile trezesc experienţa individuală şi o preschimbă în act spiritual, în stăpînire metafizică a Lumii. Aflat în faţa unui copac oarecare,

simbol al Arborelui Lumii şi imagine a Vieții cosmice, un om al societăților premoderne poate ajunge la cea mai înaltă spiritualitate: înțelegînd simbolul, el reuşeşte să trăiască universalul. Viziunea religioasă a Lumii şi ideologia care o oglindeşte îi îngăduie să folosească această experiență individuală, să o „deschidă“ spre universal. Imaginea Arborelui este încă destul de frecventă în universul imaginar al omului modern areligios, reprezentînd un cifru al vieții sale profunde, al dramei care se petrece în inconştientul său şi care priveşte integritatea vieții sale psihomentale, aşadar propria sa existență. Atîta vreme însă cît simbolul Arborelui nu trezeşte conştiința totală a omului „deschizînd–o“ către universal, nu se poate spune că şi–a îndeplinit funcția pînă la capăt. Omul nu a fost decît în parte „izbăvit“ din starea individuală, ceea ce l–a făcut, de pildă, să intre într–o criză de profunzime şi să–şi recapete echilibrul psihic pentru moment amenințat, dar nu să se înalțe la spiritualitate şi să aibă revelația uneia dintre structurile realului.

Acest exemplu poate arăta, după părerea noastră, că omul areligios al societăților moderne este încă hrănit şi ajutat de activitatea inconştientului său, fără să atingă însă o experiență şi o viziune a lumii cu adevărat religioase. Inconştientul îi oferă soluții la problemele propriei existențe, îndeplinind astfel rolul religiei, pentru că înainte de a deveni, prin religie, creatoare de valori, existența îi datorează religiei integritatea. S–ar putea spune chiar că, într–o anumită măsură, la oamenii moderni care se proclamă areligioşi religia şi mitologia s–au „cuibărit“ undeva în noaptea inconştientului, ceea ce înseamnă şi că posibilitățile de a ajunge la o experiență religioasă a vieții zac ascunse undeva în străfundurile ființei lor. Dintr–o perspectivă iudeo–creştină, s–ar putea spune chiar că non–religia echivalează cu o nouă „cădere“ a omului: omul areligios pare să–şi fi pierdut capacitatea de a trăi conştient religia, deci de a o înțelege şi de a şi–o asuma; în străfundurile ființei sale, urmele însă nu s–au şters cu totul, tot aşa cum, după prima „cădere“, deşi orbit spiritual, strămoşul lui, omul primordial, Adam, mai păstrase destulă înțelepciune ca să poată regăsi urmele lui Dumnezeu în Lume. După prima „cădere“, religiozitatea se prăbuşise la nivelul conştiinței sfîşiate; după cea de–a doua, s–a prăbuşit şi mai jos, în străfundurile inconştientului, şi a fost „uitată“. Aici se opresc considerațiile istoricului religiilor; de aici începe misiunea filozofului, a psihologului şi chiar a teologului.

Elemente bibliografice

Introducere

CAILLOIS, R., L'Homme et le sacré (Paris, 1939; ed. a doua, 1953).
CLEMEN, C., Die Religionen der Erde (München, 1927).
CORCE, M. şi R. MORTIER, Histoire générale des religions, I–V (Paris, 1944–1950).
DURKHEIM, E., Les Formes élémentaires de la vie religieuse (Paris, 1912).
ELIADE, M., Traité d'histoire des religions (Paris, 1949).
KÖNIG, F., Christus und die Religionen der Erde, I–III, (Freiburg im Breisgau, 1951).
LEEUW, G. van der, Phänomenologie der Religion (Tübingen, 1933; ed. a doua, 1955); id., L'Homme primitif et la religion (Paris, 1940).
LÉVY–BRUHL, L., Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive (Paris, 1931); id., La Mythologie primitive (1935).
LOWIE, R. H., Primitive Religion (New York, 1924).
MAUSS, M., şi H. HUBERT, Mélanges d'histoire des religions (Paris, 1909).
OTTO, R., Das Heilige (Breslau, 1917); id., Aufsätze das Numinose betreffend (Gotha, 1923).
PINARD DE LA BOULLAYE, H., L'Étude comparée des religions, 2 vol. (Paris, 1922; ed. a III–a, revăzută şi adăugită, 1929).

Capitolul întîi

ALLCROFT, A. H., The Circle and the Cross, I–II, (Londra, 1927–1930).
BOGORAS, W., „Ideas of space and time in the conception of primitive religion" (American Anthropologist; nr. sp. 27, 1917, pp. 205–266).
COOMARASWAMY, A. K., „Symbolism of the Dome" (Indian Historical Quarterly, XIV, 1938, pp. 1–56).
CUILLANDRE, J., La Droite et la Gauche dans les počmes homériques (Paris, 1941).
DEFFONTAINES, P., Géographie et Religions (Paris, 1948).
ELIADE, M., Le Mythe de l'Éternel Retour (Paris, 1949), cap. I–II; id., Images et Symboles (Paris, 1952), pp. 33–72.
HENTZE, C., Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang–Zeit (Anvers, 1951).
MUS, P., Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes, I–II (Hanoi, 1935).
SEDLMAYR, H., Die Entstehung der Kathedrale (Zürich, 1950).
WENSINCK, A. J., The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth (Amsterdam, 1916).

Capitolul II

Despre Timpul sacru:
COOMARASWAMY, A., Time and Eternity (Ascona, 1947).
CORBIN, H., „Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme" (Eranos–Jahrbuch, XX, 1952, pp. 149–218).
CULMANN, O., Christus und die Zeit (Basel, 1946).
ELIADE, M., Le Mythe de l'Éternel Retour, cap. II–III; id., „Le temps et l'éternité dans la pensée indienne" (Eranos–Jahrbuch, XX, 1951, pp. 219–252; Images et Symboles, Paris, 1952, pp. 73–119).
MAUSS, M., şi H. HUBERT, „La représentation du temps dans la religion et la magie" (Mélanges d'histoire des religions, 1909, pp. 190–229).

MUS, P., „La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique“ (Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses, Melun, 1939).
NILSSON, M. P., Primitive Time Reckoning (Lund, 1920).
PUECH, H. Ch., „La gnose et le temps“ (Eranos–Jahrbuch, XX, 1952, pp. 57–114).
WENSINCK, A. J., „The Semitic New Year and the Origin of Eschatology“ (Acta Orientalia, I, 1923, pp. 158–199).

Despre mituri:

BAUMANN, H., Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker (Berlin, 1936).
CAILLOIS, R., Le Mythe et l'Homme (Paris, 1938).
GUSDORF, G., Mythe et Métaphysique (Paris, 1953).
JENSEN, Ad. E., Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur (Stuttgart, 1948); id., Mythos und Kult bei Naturvölkern (Wiesbaden, 1951).
KLUCKHOHN, C., „Myths and Rituals, a General Theory“ (Harvard Theological Review, 35, 1942, pp. 45–79).
LÉVY–BRUHL, L., La Mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous (Paris, 1936).
MALINOWSKI, Br., Myth in Primitive Psychology (Londra, 1926).
PREUSS, K. Th., Die religiöse Gestalt der Mythen (Tübingen, 1933).

Capitolul III

ALTHEIM, F., Terra Mater (Giessen, 1931).
DIETERICH, A., Mutter Erde (ed. a III–a, Leipzig–Berlin, 1925).
ELIADE, M., Traité d'histoire des religions (Paris, 1949), cap. VIII; id., Mythes, ręves et mystčres (1957).
FRAZER, Sir James, The Golden Bough, I–XII (ed. a III–a, Londra, 1911–1918); id., The Worship of Nature, I (Londra, 1926).
HENTZE, C., Mythes et symboles lunaires (Anvers, 1932).
NYBERG, B., Kind und Erde (Helsinki, 1931).
PETTAZZONI, R., L'onniscienza di Dio (Torino, 1955).
WENSINCK, A. J., Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia (Amsterdam, 1921).

Capitolul IV

DUMÉZIL, G., Jupiter, Mars, Quirinus (Paris, 1941); id., Horace et les Curiaces (1942); id., Les Dieux Indo–Européens (1952).
ELIADE, M., Naissances mystiques (Paris, 1957).
HENTZE, C., Tod, Auferstehung, Weltordnung. Das mythische Bild im ältesten China (Zürich, 1955).
HÖFLER, O., Geheimbünde der Germanen, I (Frankfurt am Main, 1934).
JENSEN, Ad. E., Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern (Stuttgart, 1932).
PEUCKERT, W.E., Geheimkulte (Heidelberg, 1951).
SCHURTZ, H., Altersklassen und Männerbünde (Berlin, 1902).
WEBSTER, H., Primitive Secret Society (New York, 1908).
WIDENGREN, G., Hochgottglaube im alten Iran (Uppsala, 1938).
WIKANDER, S., Der arische Männerbund (Lund, 1938); id., Vayu, I (Uppsala–Leipzig, 1941).
WOLFRAM, R., Schwerttanz und Männerbund, I–III (Kassel, 1936 şi urm.); id., „Weiberbünde“ (Zeitschrift für Volkskunde, XLII, 1932, pp. 143 şi urm.).

Culegere şi paginare HUMANITAS
Conversie în format Winword 2.0 IBM-PC:
Ioan-Lucian MUNTEAN (muntean@physics.pub.ro).